علي مولا



جماعة الدراسات العربية
والتاريخ والمجتمع

مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (١)

تكوين العقل العربي

الدكتور محمد عابد الجابري

تكوين العقل العربي





مركز دراسات الوحدة العربية

جماعة الدراسات العربيّة
والتاريخ والمجتمع

نقد العقل العربي (١)

تكوين العقل العربي

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الجابري، محمد عابد

تكوين العقل العربي / محمد عابد الجابري.
٣٨٤ ص. - (نقد العقل العربي؛ ١)
ببليوغرافية: ص ٣٥٣-٣٦٠.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-246-4
١. الفكر العربي. ٢. الثقافة العربية. ٣. العقل العربي. ٤. الحضارة العربية.
أ. العنوان. ب. السلسلة.
001.1

العنوان بالإنكليزية
The Formation of Arab Reason
by Mohammed Abed al-Jabri

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» - بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤
الطبعة الثانية: بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥
الطبعة الثالثة: بيروت، كانون الثاني/يناير ١٩٨٨
الطبعة الرابعة: بيروت، آذار/مارس ١٩٨٩
الطبعة الخامسة: بيروت، أيار/مايو ١٩٩١
الطبعة السادسة: بيروت، أيار/مايو ١٩٩٤
الطبعة السابعة: بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٨
الطبعة الثامنة: بيروت، حزيران/يونيو ٢٠٠٢
الطبعة التاسعة: بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦
الطبعة العاشرة: بيروت، آذار/مارس ٢٠٠٩

المحتويات

تقديم

يتناول هذا الكتاب موضوعاً كان يجب ان ينطلق القول فيه منذ مائة سنة . ان نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة . ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى ، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن . وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض ، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤ اه ؟

كان المفروض إذن ان يكون هذا الكتاب مجرد حلقة في سلسلة طويلة ، من الكتب والأبحاث ، تمتد على مدى مائة عام . وفي هذه الحالة كان سيستفيد حتماً من الأعمال السابقة له : يتعلم منها ويتجنب تكرار أخطائها ويجتهد في إضافة لبنة إلى صرحها . . وان هو شعر بأن هذا الصرح في حاجة إلى تفكيك وإعادة بناء ، وكان له من الطموح ما يكفي ، أقدم على تدشين خطاب جديد في موضوع ، لا نقول : « جديد » ، بل متجدد .

ولكن واقع الحال ، الآن ، عكس ما كان يجب ان يكون ، والنتيجة هي أننا في عملنا هذا لا نعاني فقط من غياب محاولات رائدة وأخرى متابعة ومدققة ، بل نعاني ، وبدرجة أكثر ، من آثار هذا الغياب وانعكاساته على الموضوع ذاته . لقد تم خلال المائة سنة الماضية تكريس تصورات وآراء و « نظريات » حول الثقافة العربية بمختلف فروعها مما رسَّم قراءات معينة لتاريخ هذه الثقافة ، قراءات استشراقية او سلفية او قوموية او يسراوية تُوَجِّهُهَا نماذج سابقة ، او شواغل ايديولوجية ظرفية جامحة ، مما جعلها لا تهتم إلا بما تريد ان « تكتشفه » او « تبرهن » عليه . ولما كان العقل العربي الذي نعنيه هنا هو العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية ، في نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على انتاجها واعادة انتاجها ، فإن عملية النقد المطلوبة او على الأقل كما نريدها ان تكون ، تتطلب التحرر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها ، دون التقيد بوجهات النظر السائدة .

ومن هنا المهمة المضاعفة التي يطمح هذا المشروع إلى تدشين العمل فيها : **استئناف النظر في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية من جهة أولى، وبدء النظر في كيان العقل العربي وآلياته من جهة ثانية. وهكذا انقسم المشروع إلى جزءين منفصلين ولكن متكاملين: جزء يتناول « تكوين العقل العربي » ، وجزء يتناول تحليل بنية العقل العربي . الأول يهيمن فيه التحليل التكويني والثاني يسود فيه التحليل البنيوي .**

لنلق نظرة خاطفة على هذا الجزء الأول مع الإدلاء بالتوضيحات اللازمة .

يضم هذا الجزء قسمين : الأول مقاربات أولية ، فهو شبه المدخل والمقدمات ، والثاني تحليل لمكونات الثقافة العربية وبالتالي لتكوين العقل العربي ذاته . لقد كان من الضروري البدء بمقاربات أولية نحدد بواسطتها ومن خلالها تصوُّرنا العام للموضوع : ماذا نعني بـ « العقل العربي » ؟ ما علاقته بالثقافة العربية ؟ ما طبيعة « الحركة » في هذه الثقافة وكيف يتحدد زمنها ؟ ثم كيف نفصل في مشكلة البداية : بداية تشكل العقل العربي والثقافة التي ينتمي إليها ؟ وإلى أي إطار مرجعي يجب ربطهما به ؟ . . يتعلق الأمر إذن بتحديد الموضوع ورسم معالم الرؤية التي نعتمدها ، مع التعريف بمضمون بعض المفاهيم الإجرائية الموظفة في البحث . . وقد استغرق الكلام في هذه المسائل الفصول الثلاثة الأولى .

أما في القسم الثاني فقد انصرفنا إلى البحث ، في مكونات الثقافة العربية ، عن النظم المعرفية التي تؤسسها وتتصادم داخلها . وكان هدفنا في هذه المرحلة الأولى من البحث استخلاص هذه النظم بوصفها مناهج ورؤى ، وليس دراستها لذاتها ـ الشيء الذي سيكون موضوع الجزء الثاني من الكتاب. وفي عملية « الإستخلاص » هذه سلكنا مسلكاً تكوينياً ، فتتبعنا « تطور » الثقافة العربية ككل ، من البداية التي اخترناها ، حريصين على النظر إلى فروع هذه الثقافة (نحو ، فقه ، كلام ، بلاغة ، تصوف ، فلسفة . . .) كغرف في قصر واحد ، متصلة مترابطة ، يقود بعضها إلى بعض عبر ابواب ونوافذ . . . وليس كخيام منعزلة مستقلة منصوبة في ساحة غير ذات سور ولا سياج ، كما هو حال النظرة السائدة . لقد قمنا برحلة داخل أروقة الثقافة العربية ، رحلة نقدية ، انصرف اهتمامنا خلالها إلى اسس هذه الأروقة واعمدتها ، وليس إلى معروضاتها .

ومع ذلك فلقد كان لا بد ، ونحن نتحرك في افق تكويني ، من التعامل مع المادة المعرفية وبطانتها الإيديولوجية نوعاً من التعامل . ان البحث في « تكوين العقل العربي » ، موضوع هذا الجزء من الكتاب ، يتطلب كما قلنا استئناف النظر في تاريخ الثقافة العربية ، في أصولها وفصولها ، في أسسها ودروبها . وإذا كانت الثقافة ، أية ثقافة ، هي في جوهرها عملية سياسية ، فإن الثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولامتعالية عن الصراعات السياسية والإجتماعية ، بل لقد كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه

الصراعات . ان الهيمنة الثقافية كانت النقطة الأولى ، وأحياناً الوحيدة ، المسجلة على جدول اعمال كل حركة سياسية او دينية بل كل قوة اجتماعية تطمح إلى السيطرة السياسية او تريد الحفاظ عليها . ومن هنا تلك العلاقة العضوية بين الصراع الإيديولوجي والصدام الإيبيستيمولوجي في الثقافة العربية ، وهي علاقة ما كان يمكن لنا قط إهمالها او التقليل من أهميتها ومفعولها ، وإلا فقد التحليل بعده التكويني ، اعني ما يمنح موضوعه تاريخيته .

ان أخذنا بعين الإعتبار الكامل هذه العلاقة العضوية بين الإيديولوجي والايبيستيمولوجي في الثقافة العربية ، على الصعيد التكويني ، جعلنا نستحضر في كل لحظة اطراف الصراع ، الشيء الذي مكننا ، فيما يخيل إلينا ، من التحرر من التاريخ « الرسمي » للثقافة العربية الذي يُعْنَى فقط بالثقافة التي تشرف عليها الدولة او تدور في فلكها ويهمل او يغفل الثقافة «المضادة» ، ثقافة المعارضة ، وفي أحسن الأحوال يعرضها منفصلة معزولة ، على هامش « التاريخ » ، هذا في حين ان الواحدة منهما إنما كانت تتحدد ، في كل لحظة ، من خلال علاقتها مع الأخرى . لقد كان لا بد إذن من النظر إليهما معاً من زاوية الفعل ورد الفعل . وهنا نرجو ان يفهمنا القارىء المتحزب ، اعني الذي ما زال منخرطاً ، بصورة او بأخرى بوعي او بدون وعي ، في صراعات الماضي . لقد تحدثنا هنا بدون عقد ، وبدون مسبقات . ولم يكن هدفنا ، وليس في نيتنا ابداً، الإنتصار لطرف على آخر ، فنحن نعتبر الماضي ملكاً للجميع ونرى ان صراعاته يجب ان تكون وراء الجميع ، لا معهم ولا أمامهم .

وكما انه ليس من الممكن فصل الثقافة عن السياسة في التجربة الثقافية العربية ، وإلا جاء التاريخ لها عرضاً لأشلاء متناثرة لا روح فيها ولا حياة ، لم يكن من الممكن كذلك ، ونحن نبحث في تكوين العقل العربي ، إهمال اللامعقول والإهتمام بالمعقول وحده ، بل لقد تتبعناهما معاً في نموهما وتأثيرهما المتبادل ، وأكثر من ذلك وأهم ، في نظرنا ، لم نحاول التماس المعقولية ، بصورة من الصور ، لهذا القطاع او ذاك من قطاعات اللامعقول في الثقافة العربية ، بل لقد احترمنا في كل قطاع طبيعته وربطناه بالبنية ـ الأم التي منها تفرع وإليها ينتمي .

ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أننا قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة « العالِمَة » وحدها ، فتركنا جانباً الثقافة الشعبية من امثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها ، لأن مشروعنا مشروع نقدي ، ولأن موضوعنا هو العقل ، ولأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية . نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنتروبولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلاً أمامه كموضوع باستمرار ، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية ، من نفسها . ان موضوعنا ليس موضوعاً لنا إلا بمقدار ما تكون الذات موضوعاً لنفسها في عملية النقد الذاتي .

مشروعنا هادف إذن ، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد ، بل من أجل التحرر مما هو

ميت او متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي ، والهدف : فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها . . ولعلها تفعل ذلك قريباً .

الدار البيضاء ، شباط/فبراير ١٩٨٣ .

محمد عابد الجابري

كلية الآداب ـ الرباط

القسم الأول

العقل العربي... بأيّ معنى؟

مقاربات أوّليّة



الفصل الأول

عقـــل ... ثقـافـــة

ـ ١ ـ

ليس ثمة شك في أن عبارة « **العقل العربي** » التي جعلناها عنواناً لهذا الكتاب ستثير في ذهن القارىء ، الفاحص لما يقرأ ، أكثر من سؤال : هل هناك عقل « **خاص** » بالعرب ، دون غيرهم ؟ أو ليس العقل خاصية ذاتية للإنسان ، أي انسان ، تميزه و « تفصله » عن الحيوان ؟ وهل يتعلق الأمر ، ومن جديد ، بذلك التمييز الذي أقامه بعض المستشرقين والمفكرين الأوروبيين في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن بين « العقلية السامية » (« التجزيئية » ، « الغيبية ») و « العقلية الآرية » (« التركيبية » ، « العلمية ») . . ؟ أم ان الأمر يتعلق هذه المرة أيضاً بـ « سرّ » جديد من « الأسرار » التي لا يفتأ العرب المعاصرون يكتشفونها في انفسهم ، ويقرأون فيها عبقريتهم وأصالة معدنهم ؟

لقد كان يمكن تفادي مثل هذه التساؤلات لو أننا استعملنا كلمة « **فكر** » بدل كلمة « عقل » . اننا في هذه الحالة سنكون قد وفرنا على انفسنا اثارة مثل هذه القضايا التي لا تدخل في دائرة اهتمامنا أو على الأقل لا نريدها ان تمارس علينا اي توجيه في ما نحن بصدد الخوض فيه . بيد انه لو فعلنا ذلك لساهمنا في إعطاء القارىء لعنوان الكتاب فكرة أبعد ما تكون عن مضمونه الحقيقي . ذلك ان كلمة « فكر » ، خصوصاً عندما تقرن بوصف يربطها بشعب معين كقولنا « الفكر العربي » أو « الفكر الفرنسي » . . . الخ ، تعني في الاستعمال الشائع اليوم ، مضمون هذا الفكر ومحتواه ، أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها ، ومن خلالها ، ذلك الشعب عن اهتماماته ومشاغله ، وأيضاً عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية . وبعبارة اخرى ان « **الفكر** » بهذا المعنى هو و « **الايديولوجيا** » اسمان لمسمى واحد . وهذا بالضبط احد انواع الخلط الذي نريد تجنبه والتنبيه عليه منذ البداية .

ذلك ، لأن ما سنهتم به في هذا الكتاب ليس الأفكار ذاتها ، بل الأداة المنتجة لهذه

الأفكار . والحق انه وراء ذلك التداخل بين الفكر والايديولوجيا يقوم تداخل آخر هو من صميم مفهوم « الفكر » نفسه : تداخل بين الفكر كأداة لانتاج الأفكار ، والفكر بوصفه مجموع هذه الأفكار ذاتها ، وهو تداخل تعكسه كثير من اللغات ، ومنها اللغة العربية المعاصرة[1] . انه تداخل يشير بكل وضوح إلى أن هذا التمييز الذي نقيمه نحن اليوم بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى ، تمييز مصطنع تماماً ، مثلما هو مصطنع ذلك التمييز الذي كان الفلاسفة القدماء يقيمونه بين العقل والمعقولات اذ كانوا يعنون بـ «العقل» : القوة المدركة وبـ « المعقولات » : المعاني المدركة . . . ومع ذلك ، وعلى الرغم من اقتناعنا بأن الفكر وحدة لا تتجزأ ، إذ ليست هناك قوة مدركة معزولة عن مدركاتها ، فان التمييز بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى ضروري لنا ، مثلما كان التمييز بين العقل والمعقولات ضرورياً بالنسبة للقدماء ، ولكن مع هذا الفارق ، وهو اننا حينما نلح على ضرورة هذا التمييز فنحن انما نصدر في ذلك عن اعتبارات منهجية ليس غير . أما فلاسفة القرون الوسطى فلقد كان الشاغل الذي جعلهم يلحون على التمييز بين العقل والمعقولات شاغلاً ميتافيزيقياً بالدرجة الاولى (هل العقل مفارق أو غير مفارق ، هل للمعقولات وجود موضوعي مستقل أم انها مجرد اسماء ؟ . . الخ) .

ان التداخل الصميمي بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى واقعة لا جدال فيها . واذا اخذنا بعين الاعتبار واقعة أخرى لا جدال فيها كذلك وهي أن الفكر سواء بوصفه اداة للتفكير او بوصفه الانتاج الفكري ذاته ، هو دوماً نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه ، المحيط الاجتماعي الثقافي خاصة ، سهل علينا ان نتبين مدى اهمية هذا المحيط في تشكيل الفكر كأداة ومحتوى معاً ، وبالتالي أهمية **خصوصية المحيط الاجتماعي الثقافي في تكوين خصوصية الفكر** . وهكذا ، **فالفكر العربي مثلاً هو عربي** ، ليس **فقط لكونه تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي او تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير ، بل أيضاً لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات ، منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه** .

لنغض الطرف الآن عن قضية العلاقة بين اللغة والفكر وعن خصوصية هذه العلاقة في الثقافة العربية ـ الشيء الذي سيكون موضوع فصل خاص ـ ولننظر الى الفكر ومنتجاته سواء تم التعبير عنها بهذه اللغة او تلك ، ولنتساءل : هل يمكن ادراج كتابات واطروحات كل من مكسيم رودنسون وجاك بيرك وهملتون جيب وغيرهم من المفكرين غير العرب الذين تناولوا القضايا العربية المعاصرة ، أو قضايا الفكر العربي القديم بالدراسة والتحليل وابداء الرأي . . . هل يمكن ادراج النتاج الفكري لهؤلاء المستشرقين ضمن ما نسميه بـ « الفكر العربي » ؟ وبالمقابل هل يجوز ، او يمكن ، ادراج آراء وأفكار بعض الكتاب العرب الذين يتناولون باللغة الفرنسية او الانجليزية قضايا اوروبية . . . هل يمكن ادراج نتاجهم الفكري ضمن ما يسمى بـ « الفكر الاوروبي » ؟

ان هناك في العصر الحاضر قاعدة « عرفية » تَتَحَدَّدُ بموجبها « **الجنسية الثقافية** » **لكل مفكر** ، هذه القاعدة تقتضي ان المثقف لا ينسب إلى ثقافة معينة إلا إذا كان يفكر داخلها . **والتفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها ، بل التفكير بواسطتها** . فقد يتم التفكير في قضايا ثقافة معينة بواسطة ثقافة اخرى ، ومع ذلك يبقى المفكر منتمياً إلى هذه دون تلك . فالفارابي مثلا الذي فكر في قضايا الثقافة اليونانية ، هو مفكر عربي لأنه فكر فيها بواسطة الثقافة العربية ومن خلالها ، ومثل ذلك المستشرقون فهم سيظلون « مستشرقين » يطلبون الشرق لأنهم يقعون خارجه ، أي يفكرون في بعض قضاياه من موقع يقع خارج احدى ثقافاته ، وبالتالي فلا يمكن ان ينتموا الى الثقافة العربية لأنهم يفكرون في قضاياها من خارجها ، بل ومن خارج محيطها الخاص . وكذلك الشأن بالنسبة للمثقفين العرب الذين يتناولون قضايا انجليزية او فرنسية ، انهم سيظلون عربا ما داموا يفكرون فيها من داخل الثقافة العربية وبواسطتها . انهم في هذه الحالة يعبرون عن وجهة نظر « عربية » في قضايا غير عربية .

ولكن ماذا يعني بالضبط ، التفكير بواسطة ثقافة ما ؟

انه سواء اعتبرنا « الثقافة » تضم مختلف انواع الانتاج المادي والروحي ومختلف انماط السلوك الاجتماعي والاخلاقي ، او حصرنا معناها في الانتاج النظري وحده ، فهناك في جميع الأحوال ، معطيات تشكل ، او تعبر عن « الخصوصية الثقافية » لهذا الشعب او ذاك ، لهذه الأمة او تلك ، وهي خصوصية راجعة كما أشرنا إلى ذلك قبل ، إلى المحيط الجغرافي والاجتماعي والثقافي الذي يتحدد به شعب ما او مجموعة من الشعوب . وهذه الخصوصية تزداد اهميتها فيما نحن بصدده اذا نظرنا إليها بوصفها نتاجاً تاريخياً يحمل عبر الزمن تصورات وآراء ومعتقدات ، وأيضاً طرائق في التفكير وأساليب في الاستدلال قد لا تخلو هي الأخرى من الخصوصية . بل اننا لا نبالغ إذا قلنا ان الجزء الأكبر من خصوصية ثقافة ما - إذا جاز تجزئة الخصوصية إلى اجزاء - انما يرجع إلى التاريخ الخاص بهذه الثقافة .

وإذن ، فالتفكير بواسطة ثقافة ما ، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل احداثياتها الاساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها ، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل ، بل والنظرة إلى العالم ، إلى الكون ، والانسان ، كما تحددها مكونات تلك الثقافة . وهكذا ، فاذا كان الانسان يحمل معه تاريخه شاء أم كره ، كما يقال ، **فكذلك الفكر يحمل معه ، شاء ام كره ، آثار مكوناته وبصمات الواقع الحضاري الذي تشكل فيه ومن خلاله** .

نستطيع الآن ان نحدد مفهوم « **العقل العربي** » كما سنتناوله بالتحليل والفحص في هذه الدراسة ، تحديداً اولياً ، فنقول : انه ليس شيئاً آخر غير هذا « الفكر » الذي نتحدث عنه : **الفكر بوصفه اداة للانتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها ، هي الثقافة العربية**

بالذات ، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم او تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت ، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن .

أكيد أن هذا التحديد الأولي لموضوع هذه الدراسة لا يبعد من الميدان جميع التساؤلات السابقة ، ومع ذلك فنحن لا نشك في ان هذا التحديد ـ مع كل عيوبه ـ يخطو بنا خطوة هامة إلى الأمام ، خطوة تنقلنا من مجال التحليل الايديولوجي الى مجال البحث الايبيستيمولوجي : البحث الذي يتخذ موضوعاً له ادوات الانتاج الفكري لا منتجات هذه الأدوات . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فان الملاحظات السابقة كافية ، في نظرنا ، لتجعل القارىء يطمئن الى اننا لا نقصد بـ « العقل العربي » شيئاً « خارقاً للعادة » ، كذلك الشيء الذي نسميه احياناً بـ « العبقرية العربية » أو بأسماء اخرى لا مجال لتعدادها هنا ، كما اننا لا نقصد بـ « العقل العربي » شيئاً « دون المستوى » ، مستوى عقل آخر قد ينتمي إلى « عبقرية » اخرى حقيقية او موهومة . وبالمثل فاننا عندما وصفنا الانتقال من التحليل الايديولوجي الى البحث الايبيستيمولوجي بانه « خطوة إلى الامام »، فإننا لا نصدر في ذلك عن أي اعتبار غير الاعتبار الذي تصدر عنه هذه الملاحظات . نعني بذلك تقريب القارىء إلى موضوع هذه الدراسة . ان وجهتنا ليست اصدار احكام قيمة من هذا النوع . ان وجهتنا الوحيدة هي التحليل « العلمي » لـ «عقل» تشكل من خلال انتاجه لثقافة معينة ، وبواسطة هذه الثقافة نفسها : الثقافة العربية الاسلامية . وإذا كنا قد وضعنا كلمة «العلمي» بين مزدوجتين[٢]، فذلك اقراراً منا منذ البداية بأن هذا البحث لا يمكن أن يكون علمياً بنفس الدرجة من العلمية التي نجدها في البحوث الرياضية او الفيزيائية . ان الموضوع هنا هو شيء منا ، او نحن شيء منه ، فنحن أبينا أم رضينا مندمجون فيه . وكل أملنا هو ان نتمكن ، في هذا البحث ، من الصدور عن الالتزام الواعي لا عن الاندماج المشيء للفكر المعطل للعقل .

أما مسألة ما اذا كان « العقل » الذي سندرسه هو « العقل العربي » كما كان بالأمس ـ أي أمس ـ أو « العقل العربي » كما هو « اليوم » فهي مسألة نفضل السكوت عنها مؤقتاً . . ان الفصول القادمة ستقدم ما يكفي من العناصر الضرورية للجواب ، مع الوعي بما قد يترتب عن ذلك من نتائج . . اما الآن فلنخط خطوة أخرى نحو تحديد أدق لموضوعنا .

ـ ٢ ـ

لقد استبعدنا مضمون الفكر العربي ـ الآراء والنظريات والمذاهب وبعبارة عامة الايديولوجيا ـ من مجال اهتمامنا وحصرنا محاولتنا هذه في المجال الايبيستيمولوجي وحده ، فقلنا ان ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للانتاج النظري ، وليس بوصفه هذا الانتاج نفسه (نقصد « النتاج » بمعنى « المنتوج ») . ولكن هل يكفي استبدال كلمة

« فكر » ، بالمعنى الذي حددناه قبل ، بكلمة « عقل » في تحديد مضمون هذه الأخيرة وتبرير نسبتها إلى العرب والقول بالتالي بـ « عقل عربي » ؟

ان ترجمة كلمة « عقل » بعبارة « الفكر بوصفه أداة للتفكير » ، وربط « عروبة » هذا العقل بالثقافة التي ينتمي إليها ، الثقافة العربية الإسلامية ، خطوة أولى ، ما في ذلك شك ، نحو تحديد مفهوم « العقل العربي » كما نستعمله هنا ، هي خطوة أولى لا لأنها تجيب عن الأسئلة الجانبية التي سبقت إثارتها في مستهل هذا الفصل ، بل لأنها تطرح اسئلة بديلة أكثر التصاقاً بالموضوع وأكثر تعبيراً عن تعقيداته . ان بوسعنا الآن أن نتساءل : **إذا كنا نعني بـ «العقل»: الفكر بوصفه أداة وليس بوصفه محتوى، فهل معنى ذلك أن «العقل» خال من كل محتوى ؟** بل هل الفكر بهذا المعنى ، أي بوصفه أداة لا غير خال هو نفسه من كل محتوى ؟ أو ليست الأداة ـ أي أداة ـ عبارة عن « شيء » مركب ، ولا بد ؟ أو ليست كل أداة ، مهما صغرت ، عبارة عن جهاز او بنية ؟ ثم ألا يمكن التمييز في كل أداة ، أو جهاز بين الفاعلية وما منه قوام هذه الفاعلية ؟ ان الأداة التي نحفر الأرض بها ـ الفأس مثلاً ـ تستمد هويتها ، ولنقل ماهيتها ، من فاعليتها : الحفر . ولكنها تستمد قدرتها على الحفر من اجزائها وطريقة تركيبها وأيضاً من اسلوب استعمالها . . . أفلا ينطبق هذا على « أداة التفكير » سواء سميناها « الفكر » أو « العقل » ؟

لنستعن بادىء ذي بدء ، في تلمس الجواب عن هذه الأسئلة ، بالتمييز المشهور الذي **أقامه لالاند Lalande بين العقل المكوِّن أو الفاعل La raison constituante والعقل المكوَّن أو السائد La raison constituée الأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث** والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادىء . وبعبارة أخرى انه : « المَلَكة التي يستطيع بها كل انسان ان يستخرج من ادراك العلاقات بين الأشياء مبادىء كلية وضرورية ، وهي واحدة عند جميع الناس » . اما الثاني فهو : « مجموع المبادىء والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا» ، وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فانها تختلف من عصر لآخر ، كما قد تختلف من فرد لآخر . يقول لالاند : « ان العقل المكوَّن والمتغير ولو في حدود ، هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة . فإذا تحدثنا عنه بالمفرد (= العقل) فإنه يجب أن نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا وفي زمننا » ، وبعبارة أخرى انه : « منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما ، والتي تُعْطَى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة »[٣] .

اذا نحن تبنينا هذا التمييز أمكن القول إن ما نقصده بـ « العقل العربي » هو العقل المكوَّن ، أي جملة المبادىء والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة ، او لنقل : تفرضها عليهم **كنظام معرفي** . أما العقل المكوِّن فسيكون هو تلك الخاصية التي تميز الإنسان عن الحيوان أي « القوة الناطقة » باصطلاح القدماء . وبهذا الاعتبار يمكن القول ان الانسان يشترك مع جميع الناس ، أياً كانوا ، وفي أي عصر كانوا في

كونه يتوفر على عقل مكوِّن وينفرد هو ومن ينتمي معه إلى نفس الجماعة الثقافية بعقل مكوَّن والذي هو عبارة عن **النظام المعرفي** (مفاهيم ، تصورات . . .) الذي يؤسس الثقافة التي ينتمون إليها .

ومع ذلك ، وعلى الرغم من أهمية هذا التمييز بين العقل الفاعل والعقل السائد ، بالنسبة لموضوعنا، فيجب الا نغفل علاقة التأثير والتأثر القائمة ابداً بينهما . فمن جهة ليس العقل السائد شيئاً آخر غير تلك المبادىء والقواعد التي أنشأها وينشئها العقل المكوِّن الفاعل ، وهذا بتأكيد لالاند نفسه : فالعقل السائد ، اي جملة المبادىء والقواعد الذهنية السائدة في فترة زمنية ما ، هو من انتاج العقل الفاعل أي ذلك النشاط الذهني الذي يتميز به الفرد البشري على الحيوان ، فمصدره اذن في العقل نفسه لا خارجه ، ومن جهة أخرى فالعقل المكوِّن الفاعل، يفترض عقلاً مكوَّناً كما يقول ليفي ستراوس(٤) . وهذا يعني ان النشاط العقلي ـ الفاعل ـ انما يتم انطلاقاً من مبادىء وحسب قواعد ، أي انطلاقاً من عقل سائد ، الشيء الذي يُغْرِينا على القول ان العقل العربي هو ، حتى في مظهره الفاعل ، من نتاج الثقافة العربية ، وكذلك الشأن بالنسبة لأية ثقافة اخرى والعقل المنتمي إليها ، الشيء الذي يخفف من الاعتراض القائل بـ «كلية» العقل او « كونيته » . فالعقل كوني ومبادئه كلية وضرورية . . . نعم . ولكن فقط داخل ثقافة معينة او أنماط ثقافية متشابهة . وكما يقول لالاند نفسه فان العقل ـ المكوَّن ـ « ينزل منزلة المطلق من طرف اولئك الذين لم يكتسبوا ، في مدرسة المؤرخين او مدرسة الفلاسفة ، الروح النقدية » ، اولئك الذين يحكمهم العقل السائد الذي انتجه عقل اجدادهم الفاعل ، عقل ثقافتهم التي يعتبرونها الثقافة الوحيدة والممكنة ، أو على الأقل العالم الثقافي الخاص بهم .

لقد توخينا من الملاحظات السابقة العمل على تحديد اولي لموضوعنا : « العقل العربي » . وقبل ان نخطو خطوة اخرى تمكننا من توضيح الحدود التي رسمناها في الفقرات السابقة نرى من المفيد هنا التنبيه الى ان التحديدات والملاحظات الأخيرة تبرر العمل الذي ننوي القيام به هنا : « نقد العقل العربي » ، وذلك من زاويتين : فمن جهة يمكن النظر الى « العقل العربي » بوصفه عقلاً سائداً قوامه جملة مبادىء وقواعد تؤسس المعرفة في الثقافة العربية . وفي هذه الحَالة يكون من الممكن جداً القيام بتحليل موضوعي علمي لهذه المبادىء والقواعد التي تشكل ، في ذات الوقت ، اساسيات المعرفة ، أو نظمها ، في الثقافة العربية . ومن جهة اخرى يمكن النظر إلى « العقل العربي » بوصفه عقلاً فاعلاً ينشىء ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما ، الشيء الذي يعني انه بالإمكان انشاء وصياغة مبادىء وقواعد جديدة تحل محل القديمة ، وبالتالي قيام عقل سائد جديد ، او على الأقل تعديل او تطوير ، او تحديث او تجديد ، العقل السائد القديم . وواضح ان هذا لن يتم إلا من خلال نقد العقل السائد ، وواضح كذلك أن عملية النقد هذه يجب ان تمارس داخل هذا العقل نفسه من خلال

تعرية أسسه وتحريك فاعلياته وتطويرها واغنائها بمفاهيم واستشرافات جديدة نستقيها من هذا الجانب او ذاك من جوانب الفكر الانساني المتقدم ، الفكر الفلسفي والفكر العلمي .

بعد هذا التنبيه الذي أثبتناه هنا توضيحاً للهدف الذي نتوخاه من هذه الدراسة ، ننتقل الآن إلى الخطوة التالية على سلم المقاربات الأولية لموضوع دراستنا : « العقل العربي » . يتعلق الأمر هذه المرة باستثمار المقارنة مع « العقل اليوناني » و « العقل الاوروبي » الحديث والمعاصر .

- ٣ -

عندما نتحدث عن « العقل العربي » او عن « الثقافة العربية » فاننا نصدر ، سواء صرحنا بذلك ام لم نصرح ، عن موقف يسلم بوجود « عقل » و « ثقافة » او « عقول » و « ثقافات » اخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة اللذين نتحدث عنهما . هذا شيء لا مفر منه اذ « بضدها تتميز الأشياء » كما كان يحلو لأجدادنا ان يقولوا ويكرروا القول .

ودون الدخول في تفاصيل قد تجرنا بعيداً عن اطار التمهيد الذي يريد هذا الفصل الاضطلاع به نرى من الضروري اختصار الطريق والكشف صراحة عن « الضد » او « الاضداد » التي سنستعين بها ، من خلال المقارنة معها ، في تحديد هوية « العقل العربي » ، علماً بأن كلمة « ضد » هنا لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد الاختلاف : اننا **عندما نتحدث عن « العقل العربي » فنحن نميزه في نفس الوقت عن « العقل اليوناني » و «العقل الاوروبي » الحديث .**

لماذا فقط : العرب ، واليونان ، وأوروبا ؟

ليس الجواب عن هذا السؤال من الصعوبة بقدر ما قد يتصور البعض ، خصوصاً وقد حددت الصفحات الماضية الاطار الذي يرسم للأسئلة التي نطرحها ، اتجاهها ومغزاها . فانطلاقاً من هذا الاطار نقول : ان المعطيات التاريخية التي نتوفر عليها اليوم تضطرنا إلى الاعتراف للعرب واليونان والاوروبيين بانهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية او فلسفية او تشريعية منفصلة عن الاسطورة والخرافة ومتحررة إلى حد كبير عن الرؤية « الإحيائية » التي تتعامل مع أشياء الطبيعة كأشياء حية ، ذوات نفوس تمارس تأثيرها على الإنسان وعلى إمكانياته المعرفية .

صحيح انه كان بكل من مصر والهند والصين وبابل وغيرها حضارات عظيمة ، وصحيح كذلك ان شعوب هذه الحضارات قد مارست العلم : انتجته وطبقته . ولكن صحيح كذلك ان البنية العامة لثقافات هذه البلدان ، مهد الحضارات القديمة ، هي ـ حسب معلوماتنا الراهنة ـ بنية يشكل السحر او ما في معناه ، وليس العلم ، العنصر الفاعل والاساسي فيها . ان الحضارات التي مارست التفكير العلمي بوعي فانتجت الفلسفة والعلم هي تلك التي كان

العقل يمارس داخلها ، لا نقول السيادة المطلقة ، بل درجة من السيادة لا تقل عن تلك التي كانت للسحر او غيره من ضروب « التفكير » اللاعقلي في الحضارات التي لم تنتج المعرفة العلمية والفلسفية ، المنظمة المعقلنة . وإذا شئنا الفصل في هذه المسألة من المنظور الذي نتحرك فيه في عملنا هذا ، قلنا : ان الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والاوروبية الحديثة هي وحدها التي انتجت ليس فقط العلم ، بل أيضاً نظريات في العلم ، انها وحدها ـ في حدود ما نعلم ـ التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل بل أيضاً التفكير في العقل .

« التفكير في العقل » درجة من المعقولية اسمى بدون شك من درجة « التفكير بالعقل » ، فلنجعل مرتكزنا في المقارنة مقصوراً على الثقافات التي تشترك مع الثقافة العربية في هذه الخاصية ، وهي كما قلنا الثقافة اليونانية والثقافة الاوروبية الحديثة . ولنتساءل : كيف يتحدد العقل داخل كل واحدة من هذه الثقافات الثلاث :

لنبدأ بالثقافة اليونانية فهي اسبق تاريخياً .

يقول كوسدورف : « يتحدد نظام كل ثقافة تبعاً للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والانسان والعالم وللعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع »[٥] . وإذا نحن أردنا أن نتبين نظام الثقافة اليونانية كما يتحدد في خطابها الفلسفي وجب علينا الرجوع الى كل من هراقليطس واناكساجوراس . لقد حدد هذان الفيلسوفان ، كل على شاكلته ، العلاقة بين الله والانسان والعالم بصورة تعبر فعلاً ليس فقط عن نظام الثقافة اليونانية كما عبرت عنه الفلسفة ، بل أيضاً بصورة تستعيد ، عقلياً ، هيكل التصور الميثولوجي (الاسطوري) السابق للفلسفة والمباطن لها بصورة من الصور تختلف من فيلسوف لآخر .

كان هراقليطس ـ فيما يذكر مؤرخو الفلسفة ـ أول من قال بفكرة «اللوغوس» Logos او « العقل الكوني » . فلكي يفسر هذا الفيلسوف النظام السائد في الكون ، بعيداً عن الميثولوجيا والأساطير ، قال بوجود « قانون كلي » يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة الأبدية . والعقول البشرية تستطيع التوصل الى معرفة صحيحة عن ظواهر الطبيعة اذا هي « شاركت » في العقل الكلي ، أي إذا هي اجتهدت في البحث في نظام الطبيعة وأدركت ما يتصف به هذا النظام من ضرورة وشمول . لقد تصور هيراقليطس العقل الكوني La raison universelle على أنه محايث للطبيعة ومنظم لها من داخلها ، فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة للانسان ، النفس لا بوصفها « جوهراً » مستقلاً متميزاً عن البدن ، بل بوصفها مبدأ لحركته ، منتشراً في جميع أجزائه . ولذلك كان هذا العقل أشبه ما يكون بـ « نار إلهية لطيفة » ، بل هو « نور إلهي » ، هو حياة العالم وقانونه . والنفس البشرية قَبَسٌ من هذه « النار الالهية » ، أي من هذا القانون الكلي الذي يسري في الطبيعة ويحكمها ، فعليها إذن أن تعرف هذا القانون وتعمل بموجبه . ومن هنا كان الدين الحق في نظر هيراقليطس هو مطابقة

العقل الفردي ـ عقل الإنسان الفرد ـ للقانون الكلي الساري في الكون ، أي للعقل الكوني أو الكلي .

وإذا كانت فكرة هيراقليطس عن العقل الكلي تميل إلى إقرار نوع من وحدة الوجود ، باعتبار أن العقل الكوني هذا محايث للطبيعة غير منفصل عنها ـ فإن تصور آناكساجوراس لـ «النوس» NOUS أي «العقل الكلي» أيضاً ، يختلف من حيث أنه جعل منه مبدأ مفارقاً، غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها .

يرى أناكساجوراس أن الأجسام مركبة من أجزاء متشابهة تقبل القسمة الى غير نهاية من حيث المبدأ ، ولكن مع افتراض وجود أجزاء في غاية الصغر لا تنقسم ، هي أشبه بالبذور الأولى ، لا تدرك بالحواس وإنما تتصور بالعقل فقط . ولقد كان الكون في أول أمره عبارة عن خليط فوضوي من هذه البذور ، عبارة عن « كاوس » Chaos أي عبارة عن عماء مطلق يشكل « الكل » الموجود . وإذا كان كثير من الفلاسفة السابقين قد قالوا بهذه الفكرة أو بما يماثلها فإن ما يتميز به آناكساجوراس ، كما نوه بذلك كل من أفلاطون وأرسطو، هو قوله : « **إن العقل هو الذي نظم كل شيء وأنه العلة لجميع الأشياء** » . ذلك لأنه كي يتمكن ذلك الخليط الأولي ، أو العماء الكلي ، من الخروج من عطالته لا بد من قوة محركة تقوم بالفصل بين الأجزاء ثم الوصل بينها وإعادة تركيبها . وهذه القوة المحركة سماها اناكساجوراس « النوس » أو العقل (أو الروح) . لقد بدأت هذه القوة المحركة عملها بإحداث حركة دائرية محدودة ، أخذت بعد ذلك في التوسع ولا زالت تتوسع ، فتشكلت بفعلها النجوم والكواكب والأثير ، وتمايز البخار والحار والبارد واليابس والرطب والمضيء والمظلم والكثيف والخفيف . ومن انضمام هذه الكيفيات بعضها إلى بعض نشأت الأجسام المادية ، ومن ثم مختلف الكائنات .

على أن هذا المبدأ المحرك الذي قام بـ « الدفعة الأولى » الضرورية لمسلسل النشوء والتطور لم يكن مجرد قوة محركة ، بل انه « عقل » فهو يعرف ويعقل ذلك الخليط ـ العماء كما يعرف ويعقل ما تفرع عنه من كائنات وما أقام من نظام . يقول أناكساجوراس : « والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت ، والعقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء التي وجدت والتي توجد الآن والتي سوف توجد ، وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والهواء والأثير المنفصلين عنها »[٦] .

العقل يحكم العالم . تلك هي العبارة التي تلخص فكرة انا كساجوراس ونظريته التي لا تترك أي مجال للصدفة ، فكل شيء عنده نظام وضرورة . وإذا كان هناك ما يبدو وكأنه مجرد مصادفة ، أي غير خاضع للحتمية والضرورة ، فليس ذلك راجعاً إلا إلى عجزنا عن اكتشاف سببه . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فـ « النوس » ليس عقلاً يفكر وحسب ، هكذا بعيداً عن العالم متعالياً ، بل إنه أشبه بالنفس : هو بالنسبة للعالم كالنفس بالنسبة للجسم ، بل هو نفس كل ما له نفس ، أو أن نفوس الكائنات الحية قَبَسٌ منه ، ومع ذلك فهو غير محايث للطبيعة

إذ يظل مستقلاً عنها خارجاً عن دائرتها . إنه عبارة عن نفس مستقلة تصدر عنها نفوس مستقلة كذلك[٧] .

وإذا كانت فكرة هراقليطس عن « اللوغوس » هي التي تأسست عليها الفلسفة الرواقية ، بل كل الفلسفات التي تميل الى نوع من وحدة الوجود ، فإن فكرة آنـاكساجوراس عن « النوس » هي التي كانت وراء الثورة السقراطية ، أعني فلسفة سقراط التي تأسست عليها فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو . ومهما يكن من أمر الاختلاف بين تصور كل من هيراقليطس وآنـاكساجوراس للعقل الكلي فإن القول بمحايثته للطبيعة أو انفصاله واستقلاله لا يغير من جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي (الذي يتنزل منزلة الالـه في الديانات التوحيدية) وبينه وبين الإنسان . وهكذا نجد في جميع الأحوال ، داخل الثقافة اليونانية : الطبيعة أولاً بوصفها معطى ابتدائياً غير منظم ولامتميز ، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى « العقل » تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة ، وبالتالي دفع عجلة التكون والتطور . أما الإنسان فهو في جوهرهِ قبس من « العقل الكلي » ، العقل ـ النظام ، وهو يكتشف نفسه ككائن عاقل ، في الطبيعة ومن خلالها . والفعل العقلي الجدير بهذا الاسم هو ادراك النظام والترتيب بين الأشياء . وفي الفلسفة اليونانية ، عموماً ، ما يصدق على جزء من أجزاء الكون يصدق على الكون بأسره ، والعكس صحيح أيضاً . وهكذا فالطبيعة بأسرها ـ في نظر أرسطو ، قمة الفلسفة اليونانية ـ قابلة لأن يتعقلها العقل على الرغم مما يكتنفهـا من فوضى ويرافق حوادثها من غموض . ذلك لأن العقل ـ بمعنى النظام ـ هو أساسها ، ولأن من ينظر إليها بعين العقل لا يرى فيها إلا العقل . ومن هنا كان العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو «ادراك الأسباب» .

في هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في أوروبا . يقول مالبرانش : « ان العقل الذي نهتدي به عقل كلي (. . .) عقل دائم وضروري (. . .) . وإذا كان صحيحاً أن هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن الله »[٨] . لقد بقي الفكر الأوروبي الحديث ، رغم كل ثوراته على « القديم » متمسكاً بفكرة « العقل الكوني » متصوراً إياه على أنه «القانون المطلق للعقل البشري» . وسواء نُظِرَ الى هذا العقل على أنه قائم بذاته مستقل عن فكرة الله ، أو نظر إليه على أنه هو الله ذاته ، فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي : إنها المطابقة ، أو على الأقل المساوقة . ولقد انعكس هذا التصور حتى على اللغة ، واللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني خاصة ، حيث نجد كلمة ratio (أو ما اشتق منها مثل كلمـة raison الفرنسية) تعني في آن واحد : العقل و السبب. يقول كورنو : أن كلمة raison (= عقل ، بالفرنسية) تدل : تارة على ملكة للكائن العاقل ، وتارة على علاقة بين الأشياء بعضها ببعض ، بحيث يمكن القول أن عقل الانسان (أو العقل الذاتي) يتتبع ويدرك عقل الأشياء (أو العقل الموضوعي) . . . »[٩] .

وعلى الرغم من أن ديكارت قد فصل ما بين العقل والطبيعة فصلاً حاسماً بارجاعهما إلى طبيعتين مختلفتين : **الفكر و الامتداد** ، مكرساً بذلك ثنائية صميمة على صعيد الوجود ، فإنه سرعان ما اضطر إلى الجمع بينهما على صعيد المعرفة ، لأنه بدون ذلك يستحيل الخروج من الشك وتأسيس اليقين . لقد قال ديكارت بوجود أفكار فطرية في العقل البشري (= المبادىء الرياضية خاصة) هي أساس المعرفة وأساس اليقين ، وقال بخضوع الطبيعة لقوانين صارمة تجعل سيرها مثل سير الآلة المحكمة الصنع . وبما أنه جعل الفكر والمادة جوهرين مختلفين تمام الاختلاف فلقد لجأ في الربط بينهما ، إلى الإرادة الالهية : فقوانين الطبيعة مساوقة بل مطابقة لقوانين العقل لأن الله جعلها كذلك . هكذا يعود ديكارت إلى تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة بشكل لا يختلف عما كان عليه الأمر عند فلاسفة اليونان إلا بإقحام الوساطة الإلهية اقحاماً يراد به حل **المشاكل المنطقية** التي تطرحها ثنائية الفكر والامتداد(١٠) .

أراد سبينوزا أن يتجاوز بصورة حاسمة تلك المشاكل ذاتها ، فقال أن خطأ ديكارت كامن في القول بجوهرين اثنين ، العقل والامتداد ، هذا في حين أن **الجوهر لا يمكن أن يكون إلا واحداً** . وبما أن هذا الجوهر الوحيد علة لذاته ومتصور بذاته ـ وذلك بالتعريف ـ فإن كل ما سواه هو : أما صفة له (كالفكـر والامتداد) وأما حال يتجلى فيها (كالحركة والجسمية) . من هنا كان هو « **الطبيعـة الطابعـة** » (أي الله بالتعبيـر الديني) من حيث هـو مصدر الصفـات والأحوال ، وهو « **الطبيعة المطبوعة** » من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها . فالعقل والطبيعة (أعني نظامها وقوانينها) مظهران لحقيقة واحدة ، وإنما يخطىء الفكر البشري في أحكامه بسبب عدم إدراكه إدراكاً تاماً للضرورة الكلية التي تحكم جميع الأشياء والظواهر ، حيث لا صدفة ولا إمكان بل قانون كلي شامل هو ذاته « العقل الكوني » المحايث للطبيعة ، المنظم لها ، المتحكم في صيرورتها(١١) .

لم تكن هذه الرؤ ية التأملية التي صدر عنها سبينوزا لتنسجم مع الروح العلمية التجريبية التي أخذت تسود أوروبا في عصره ، بل منذ جاليلو وبيكون . إن موقف سبينوزا يعزز مبدأ الحتمية الذي يقوم عليه الفكر العلمي ولكنه من جهة أخرى موقف لا يمكن للعلم أن يتبناه لأنه لا يستطيع أن يتحقق منه . لقد كان لا بد إذن من **إعادة تأسيس العقلانية الحديثة** ، التي أرسى دعائمها ديكارت وبلغت أوجها مع سبينوزا ، بشكل يجعلها تستجيب ليس فقط للروح العلمية ولمقتضيات التجربة ، بل بصورة تجعلها تفلت من خطر الشك الذي زرعه فيها **هيوم** حينما طرح مشكلة السببية ، مشكلة العقل ذاته . لقد ظهرت الحاجة إذن ليس فقط إلى تأكيد التطابق بين العقل ونظام الطبيعة بل أيضاً إلى المصالحة بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية انقاذاً لوحدة الحقيقة ووحدة العقل معاً .

تلك كانت المهمة التي أراد **كانط** أن يضطلع بها من خلال سعيه إلى إعادة بناء العلاقة بين العقل ونظام الطبيعة على أساس معطيات العلم في عصره ، العلم الرياضي والطبيعي .

لقد عاد كانط إلى ما يشبه الموقف الديكارتي ففصل بين العقل ونظام الطبيعة ليعود فيربط بينهما برباطات جديدة كانت تبدو أقوى وأمتن ، خصوصاً وقد جعلها لا تستمد قوتها ومشروعيتها من أية قوة عليا تقف خارج العقل والطبيعة : ذلك لأنه بما أن الرياضيات كانت قد برهنت بالفعل في عصره على أنها الحروف الأبجدية التي يقرأ بها كتاب الطبيعة ـ كما كان قد بشر بذلك جاليلو من قبل ـ وبما أن الفيزياء كانت قد برهنت من جهتها، وبكيفية عملية، على أنها لا يمكن أن تحيا ، بله أن تنمو وتتطور ، بدون الرياضيات ، فلقد ارتأى كانط أن التطابق بين العقل ونظام الطبيعة (= اليقين) يجب أن يمر عبر تلك الوحدة الصميمة بين الرياضيات والفيزياء . ومن هنا تساءل : علام تقوم هذه الوحدة ، وبعبارة أخرى : علام يقوم اليقين العلمي ؟ .

عاد كانط إذن ، الى ما يشبه الموقف الديكارتي ، فجعل العقل البشري المنظِّمَ للتجربة و « المُشَرِّعَ » للطبيعة ، ولكن لا بما فيه من « مبادىء فطرية » ، كما قال ديكارت من قبل ، بل بوصفه هو نفسه جملة من القوالب القبلية (صورتا الزمان والمكان ، والمقولات) التي هي عبارة عن قوالب فارغة تملأها الحدوس الحسية فتتحول الى معرفة ، هذه الحدوس التي تظل عمياء بدون تلك القوالب ، حسب تعبيره . وإذن فالمعرفة اليقينية ، وبالتالي التطابق بين العقل ونظام الطبيعة ، تتوقف على ما تعطيه التجربة للعقل وما يمد به العقل معطيات التجربة . ان العقل والتجربة كلاهما شاهد على الآخر : فإذا كان العقل هو « المُشَرِّع » فإن التجربة هي المختبر ، إنها هي التي ترسم حدود المعرفة الصحيحة . ذلك لأنه لما كانت التجربة محدودة بحدود ما تمدنا به حواسنا ، وبالتالي فلا تستطيع أن تتجاوز مستوى الظواهر ، فإن المعرفة العقلية ـ اليقينية ـ لا يمكن أن تتعدى عالم الظواهر ، أما ما وراء الظواهر ، أو ما يسميه كانط بـ «الشيء في ذاته» ، فذلك ما لا يحق للعقل أن يدعي الوصول اليه والتعبير عن حقيقته[١٢] .

لم تكن هذه النتيجة التي انتهى اليها كانط لترضي الفلسفة ، ولو أنها أرضت العلم الى حين . هاجم **هيجل** فلسفة كانط النقدية لكونها فصلت بين « الظاهر » و « الشيء في ذاته» ، بين الأشياء كما نتعرف عليها بواسطة احساساتنا ، والأشياء كما هي في ذاتها ، فجعلت العالم من نتاج الذات وطوقته بحدودها . إن هيجل يرى أن الأشياء التي نعرفها معرفة عقلية ليس الظواهر وحسب ، وإنما هي كذلك « الشيء في ذاته » . وبعبارة أخرى ليس هناك « ظاهر الشيء » و « الشيء في ذاته » بل هناك وحدة صميمة بينهما ، فالشيء هو هذا وذاك معاً ، وهو قابل لأن يدرك بالعقل ، هكذا في كليته .

انطلق هيجل ، اذن ، من مبدأ أساسي هو: «كل ما هو واقعي فهو عقلي وكل ما هو عقلي فهو واقعي » . وهذا معناه أن ليس هناك في الوجود شيء لا يقبل التفسير بالعقل ، وإن كل ما يقبل التبرير العقلي فهو موجود ضرورة . ذلك لأن وجود الشيء معناه صدوره عن سبب فاعل وسبب غائي ، وتعقل الشيء معناه ادراك سببه الفاعل وسببه الغائي[١٣] .

هذا من حيث المبدأ ، أي من حيث المنطق وحده . يبقى بعد ذلك نقل هذا المبدأ من

المستوى المنطقي الى المستوى الواقعي حتى يمكن إقامة الدليل فعلاً على تطابق العقل مع نظام الطبيعة ، أي على قابلية كل شيء في الكون للتبرير العقلي . هنا تتدخل مسلمة ثانية وضعها هيجل ، مقدماً لها على أنها نتيجة التحليل ، مسلمة تقول بأن الحركة في الكون وصيرورته خاضعة لقانون حتمي يتجه بها إلى أعلى مراتب التقدم ، الى قمة التطور ، الى تحقيق المطلق ، أي تحقيق العقل الكلي (أو الفكرة أو الله) في العالم وتحقيق العالم في العقل .

لقد نظر كانط الى قضية المعرفة، الى العلاقة بين العقل والطبيعة، نظرة جامدة فوقف عند مستوى الخبرة ، أي مستوى الظواهر كما تبدو ممتدة ساكنة : أما هيجل فقد نظر الى نفس المسألة نظرة دينامية ، نظرة تاريخية . فـ« الشيء في ذاته » ، ليس يعطيه الحس لأنه ليس من عالمه بل يعطيه العقل والتاريخ . من هنا ستصبح المطابقة قائمة ليس فقط بين العقل والطبيعة بل أيضاً بين العقل والتاريخ ، بل أن الطبيعة نفسها ستغدو مجرد مظهر من مظاهر تطور العقل عبر التاريخ . لقد بلغ هيجل بالعقلانية الغربية أعلى قممها : لقد أحل العقل محل التاريخ وأحل التاريخ محل العقل بأن « أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة » فأصبح التطابق بين العقل ونظام الطبيعة لا مجرد مسألة منطقية ، كما كان الشأن من قبل بل أصبح مسألة صيرورة ومصير ، مسألة « واقع » يتحقق عبر التاريخ[١٤] .

قد يبدو من هذا العرض السريع الذي رسمنا من خلاله الاطار العام لفلسفة كل من كانط وهيجل أن الأول منهما كان أقرب إلى العلم من الثاني ، وبالتالي أقرب إلى الحقيقة الموضوعية . هذا صحيح ولكن من حيث المظاهر فقط : إن العلم كما كان في عهد كانط ، بل كما كان يعرفه كانط، يعطي له الحق على هيجل. ولكن العلم كما سـ« يصير»، أي كما سيعرفه التاريخ من بعد كانط مباشرة ، كان يؤيد موقف هيجل . إن كثيراً من الأشياء التي كانت تدخل في عهد كانط في إطار ما أسماه بـ« الشيء في ذاته » قد أصبحت الآن ومنذ زمن طويل من قبيل « الظواهر » . لقد قيد كانط نفسه بعلم عصره فاستلهم منه اطار فلسفته ، وأسَّسَ على فروضه مسبقاته وقبلياته . ولكن العلم سرعان ما عمل على تمزيق ذلك الاطار ونسف تلك المسبقات . لقد شيد كانط صرح فلسفته على مسلمات فيزياء نيوتن فاعتبر الزمان والمكان اطارين مستقلين عن التجربة وظروف المجرب . . وستأتي نظرية النسبية ، مع مطلع هذا القرن ، لتقول بنسبية الزمان والمكان وتعلقهما بالمنظومة المرجعية للملاحظ ، كما ستأتي نظرية الكم « الكوانتا » لتجعل الاحتمال يحل محل الحتمية .

لقد تغيرت جذرياً ، مع الفيزياء الذرية مفاهيم العقل ومبادؤه ، تلك المفاهيم والمبادىء التي كان يُنَظِمُ بها التجربة (مثل مفهوم الحتمية ومفهوم الزمان ومفهوم المكان) فصار لزاماً عليه أن يغير فهمه لنفسه . وهل العقل شيء آخر غير مفاهيمه وأدوات عمله ؟

لن يكون بامكاننا هنا اعطاء صورة ولو مجملة عن الثورة الايبيستيمولوجية (الثورة في

نظرية المعرفة وبالتالي في نظرية العقل) التي انطلقت مع نظرية النسبية ونظرية الكم ، فلقد كانت ولا زالت ثورة استهدفت مراجعة كل شيء في مجال المعرفة مراجعة شاملة . حسبنا إذن أن نشير الى الجوانب التالية التي تهم موضوعنا بكيفية مباشرة[١٥] .

لعل أولى النتائج التي فرضتها الثورة العلمية الجديدة التي انطلقت مع بداية هذا القرن هي ضرورة إعادة النظر في مفهوم « العقل » ذاته . لقد كان الفلاسفة من قبل ينظرون الى العقل كمحتوى (قوانين العقل عند أرسطو ، الأفكار الفطرية عند ديكارت ، صورتا الزمان والمكان والمقولات عند كانط) . أما الآن فلقد أدى تطور العلم وتقدمه الى قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر اليه بوصفه اداة أو فاعلية ليس غير . لم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر مجموعة من المبادىء ، بل إنه « القدرة على القيام باجراءاتٍ حسب مبادىء » ، إنه أساساً ، نشاط منظم ، ولنقل « لعب حسب قواعد »[١٦] .

فما مصدر هذه القواعد ؟

إن العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع . ومن دون شك فان قواعد العقل انما تجد مصدرها الأول في الحياة الاجتماعية التي تشكل أول أنواع الواقع الحي الذي يحتك به الانسان ، بل ويعيش في كنفه . والحياة الإجتماعية لا تستقيم إلا بقواعد للتعامل ، والإنسان لا يحيا حياة إجتماعية ـ وهو حيوان إجتماعي بالطبع كما قال أرسطو ـ إلا بخضوعه لتلك القواعد . وبما أن الحياة الإجتماعية ليست واحدة ، ولا على نمط واحد ، فمن المنتظر أن تتعدد أنواع القواعد العقلية ـ ولنقل أنواع المنطق ـ بتعدد وتباين أنماط الحياة الاجتماعية . من هنا كان للشعوب المسماة « بدائية » منطقها ، وكان للشعوب « الزراعية » منطقها ، وكان للشعوب « التجارية الصناعية » منطقها ، ومن هنا أيضاً ، ولنفس السبب كان لكل مرحلة تاريخية منطقها .

وإذا نحن أردنا تجاوز هذا التخصيص ـ الارتباط بالحياة الإجتماعية ـ صار لزاماً علينا أن ننظر إلى العقل على أنه جملة قواعد مستخلصة من موضوع ما ، أي من الموضوع الذي يتعامل معه الإنسان . لقد تعامل اليونان مع الكون ، مع الطبيعة ككل يريدون تفسيرها وفهم ظواهرها ، فاسقطوا عليها نفس القواعد التي استخلصوها من حياتهم الاجتماعية ، أي من تعاملهم الاجتماعي[١٧] ، فنسبوا اليها الحياة والنظام ، وملأوها بالآلهة التي تقتسم بينها مملكة الطبيعة مثلما يقتسم الحكام المحليون السلطة على المدينة أو على القطر ، لا بل كما يقتسم شيوخ القبيلة السلطة في المجتمع القبلي . ذلك هو أساس التفسير الميثولوجي (الأسطوري) للكون .

وعندما دشن طاليس النظر العقلي محاولاً تفسير الطبيعة بالطبيعة نفسها ، فقال أن أصل الكون ماء ، بدأ « اللوغوس » (= العقل) يحل محل « الميتوس » (= الأسطورة) ، أي بدأ الفكر يستقي مرتكزاته من الطبيعة نفسها لا من أي شيء آخر خارجها . وتلك لحظة بلغت

مرحلة الوعي بالذات مع سقراط وأفلاطون وأرسطو ، حيث استخلص هذا الأخير « مبادىء العقل » ، وبالتالي صاغ منطقه ـ المنطق الأرسطي ـ من اعتبار **الخصائص المشاهدة في الأجسام الصلبة** كالحضور والغياب (مبدأ الهوية) والترابط والجوار (مبدأ السببية) . . . الخ . **ومن هنا كان المنطق الأرسطي** ، كما يقول كونزيت ، **عبارة عن فيزياء اتخذت موضوعاً لها الجسم الصلب** . ومن هنا أيضاً استجابته لمتطلبات الفيزياء الكلاسيكية التي كان موضوعها هي الأخرى : الجسم الصلب . وعندما اخترقت الفيزياء الحديثة جدار « الجسم الصلب » هذا ودخلت عالم الذرة ، تغير الأمر تماماً . لقد عجز المنطق الأرسطي عن التعبير عن صفات وخصائص الجسيمات الذرية وأصبح عالم الذرة يفرض على العقل البشري ـ العقل العلمي ـ قواعد جديدة ، أي منطقاً جديداً . لقد ظهر نو ع جديد من **الحضور والغياب** (مسألة الطبيعة المزدوجة ، الجسيمية والموجية ، للكائن الذري) **ونمط جديد من الترابط** (مبدأ اللاحتمية الذي قال به هايزنبرغ) **واندمج الزمان في المكان** وتداخل الموقع مع السرعة . . . الخ ، وقائع جديدة أصبحت تفرض نوعاً جديداً من التعامل ، أي عقلاً جديداً .

هكذا نخلص الى النتيجة التالية : **أن العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضو ع ما** . **أما المنطق فانه سيصبح هو الآخر ـ كما قال كونزيت ، عبارة عن « فيزياء موضو ع ما »** ، **ومن هنا ضرورة الاعتراف بتعدد أنوا ع المنطق تبعاً لتعدد منظومات القواعد التي تؤسس النشاط العلمي في هذا المجال أو ذاك** .

تلك هي النزعة الأكسيومية ، الفرضية ـ الاستنتاجية ، التي تجتاح الآن العلوم « الناضجة » والتي بدأت انطلاقتها من الرياضيات مع منتصف القرن الماضي . لقد غدا المجهود العلمي يقوم على انشاء « منظومات قواعد » جديدة للعمل الذهني ، قابلة للتكيف مع الاجراءات التجريبية . وهذه المنظومات من القواعد تعمل بدورها على خلق عقل جديد ستجعل منه العادة والممارسة عقلاً « طبيعياً » و « ضرورياً » ، تماماً مثلما كان المنطق الأرسطي يبدو طبيعياً وضرورياً . إنه العقل المكوِّن والعقل المكوَّن ، حسب تعبير لالاند ، اللذان يعملان من خلال علاقتهما الجدلية ، على جعل العقل يكتشف حقيقته من خلال صيرورته وبواسطتها . وإذا نحن شئنا الدقة أكثر ـ بالاستناد على التصور العلمي المعاصر لحقيقة العقل ـ قلنا مع جول أولمو : ليست القواعد التي يعمل بها العقل هي التي تحدده وتعرفه ، بل قدرته على استخلاص عدد لانهائي منها هي التي تشكل ماهيته . والعقلانية بهذا الاعتبار ، تغدو ، ليس الايمان بمطابقة مبادىء العقل مع قوانين الطبيعة وحسب ، بل الاقتناع بكون النشاط العقلي يستطيع بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر . وبما أن التجربة هي وحدها التي بامكانها أن تفصل في مسألة المطابقة التي أصبحت تعني التحقق تجريبياً ، فإن العقلانية المعاصرة هي عقلانية تجريبية وليست عقلانية تأملية كما كان الشأن من قبل[١٨] .

* * *

وبعد فماذا يمكن ان نستخلصه من هذا العرض المجمل الذي قدمناه عن تصور العقل وطريقة التفكير فيه داخل الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة : فلسفة وعلماً ؟

لنبرز أولاً ان هذا العرض الذي تتبعنا فيه خطاب العقل الإغريقي ـ الأوروبي عن نفسه يبرر القول بـ « العقل العربي » . لقد انتهى بنا ذلك الخطاب إلى القول بتعدد « العقل » و « المنطق » باعتبار انهما ، في نهاية التحليل ، جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما . وهكذا فكلما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل او منطق خاص به . **ونحن نعتقد ـ وهذا ما سنبينه لاحقاً ـ ان الثقافة العربية ، وبعبارة أدق : الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري الإسلام ، موضوع ذو خصائص مميزة تختلف عن خصائص الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري اليونان وفلاسفة اوروبا ، وبالتالي فإن القواعد التي استخلصتها الفعالية الفكرية العاملة داخل الثقافة العربية الإسلامية ستكون مختلفة عن القواعد التي شكلت جوهر العقل اليوناني والعقل الأوروبي** . وإذن فنحن عندما نستعمل عبارة « العقل العربي » فإنما نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل ، وليس أية نظرة أخرى كتلك التي تصدر عن مفهوم « العقلية » التي تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكهماوتصرفاتهما. إننا أبعد ما نكون عن هذا التصور الذي لا يقوم على أي أساس علمي . بل نحن نجتهد في التزام التصور العلمي في أرقى مراتبه ، دون ان نجعل من هذا التصور ، حتى في قمة تقدمه ، الحقيقة المطلقة . فالحقيقة المطلقة في هذا المجال ، كما في المجالات الأخرى، ليست معطى جاهزاً، بل هي «المعطى» الذي يبتعد عنا كلما اقتربنا منه .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن هذا العرض الذي قدمنا فيه بصورة مجملة تطور مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية والثقافة الأوروبية الحديثة يؤكد تاريخية هذا العقل ، أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها الشيء الذي ينزع عنه الصبغة الإطلاقية . وكما لاحظنا في فقرة ماضية فإن « العقل الكلي » هو « كلي » **فقط داخل الثقافة التي انتجته** . ليس هذا وحسب ، بل ان تطور مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية ـ الأوروبية يعكس تطور هذا العقل نفسه وتجدد نظرته إلى ذاته .

هناك نتيجة أخرى توخيناها من هذا العرض الذي قدمناه عن العقل وطريقة التفكير فيه ونوع تصوره في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة . نقصد : ما يقدمه لنا هذا العرض ـ رغم كل نواقصه ـ من إمكانية المقارنة مع « العقل العربي » بهدف التعرف ، بصورة أكثر دقة ، على هذا الأخير .

فكيف يتميز « العقل العربي » إذن ؟

قد يبدو اننا الآن في وضع يمكننا من الدخول مباشرة في المقارنة ، ولكن هذا ليس سوى وهم ، فنحن وان كنا الآن على بينة من تطور مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية ـ الأوروبية ـ

فإننا لم نستخلص بعد من تاريخ هذا العقل ما يمكن إعتباره بمثابة كيانه الداخلي الثابت ، نقصد بذلك هيكله البنيوي الذي ظل ثابتاً رغم كل التحولات التي عرفها ، والذي على أساسه وحده يمكن القيام بالمقارنة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فنحن ما زلنا لحد الساعة لم نتعرف بعد على مفهوم العقل وطريقة التفكير فيه ونوع تصوره في الثقافة العربية ، حتى تصبح المقارنة بين معلومين لدينا ، وليس بين معلوم ومجهول .

لنبدأ أولاً باستخلاص ما يمكن اعتباره ثوابت العقل اليوناني ـ الأوروبي على ضوء العرض الذي قدمناه آنفاً .

انه على الرغم من التطور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ هيراقليطس إلى اليوم فإن هناك ثابتين اثنين ينتظمان خط سير ذلك التطور ، ويحددان بالتالي بنية العقل في الثقافة الإغريقية الأوروبية .

هذان الثابتان هما :

أ ـ اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة ،

ب ـ والايمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن اسرارها من جهة ثانية .

الثابت الأول يؤسِّس وجهة نظر في الوجود ، والثابت الثاني يؤسس وجهة نظر في المعرفة ، ولهذا ـ فقط ـ فصلنا بينهما . اما في الواقع فهما يشكلان معاً ثابتاً بنيوياً واحداً قوامه **تمحور العلاقات في بنية العقل الذي نتحدث عنه حول محور واحد قطباه : العقل والطبيعة .**

والذي لا شك فيه هو ان القارىء قد لاحظ غياب الإلّه ، او أية قوة اخرى مفارقة ، كطرف ثالث . والواقع انه سواء فحصنا بنية الفكر الميثولوجي عند اليونان قبل الفلسفة ، او بنية العقل الذي اسسته الفلسفة اليونانية ، او حللنا بنية الفكر اللاتيني المسيحي او بنية الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر ، فإننا سنجد ان الإلـه لا يشكل طرفاً ثالثاً فيها مستقلاً بنفسه عن الطبيعة والانسان . ان الآلهة في الميتولوجيا اليونانية لا تظهر إلا بعد تمفصل العماء الكوني إلى كواكب ونجوم وارض وسماء . . . الخ ، فهي متصورة ، داخل هذه الميتولوجيا ، على غرار الانسان . اما في الفلسفة فلقد سبق ان لاحظنا عند هيراقليطس واناكساجوراس ان فكرة الإله ترتبط بنظام الطبيعة الذي عبرا عنه بـ « العقل الكوني » (اللوغوس بالنسبة لهيراقليطس والنوس بالنسبة لآناكساجوراس) ، وسواء كان هذا العقل ـ الإله محايثاً للطبيعة او مفارقاً لها، فهو في الحالتين معاً نظام، قوة منظمة ، تتدخل لاضفاء النظام والتميز على شيء موجود ، هو الطبيعة في حالة العماء الأول، حالة الفوضى واللاتميز . وهكذا فالطبيعة في حالتها الأولى تلك توجد مستقلة عن هذه القوة المنظمة : العقل او الإله . اما مثال الخير (إله افلاطون) فهو وان كان على قمة الهرم الذي تشكله المثل العقلية فإنه هو ذاته من جنسها ، إنه قمة العقل . اما الطبيعة ، في حالتها الأولى ، فهي لا تتوقف في وجودها عليه ، بل ان وجودها مستقل عنه تماماً ، ومن طبيعة مختلفة ولذلك افتراض افلاطون إلهاً آخر هو الإله الصانع . اما إله ارسطو « المحرك الأول »

فهو يبدو وكأنه مجرد فرضية « علمية » لتفسير مبدأ الحركة ، فهو من هذه الناحية مجرد « مطلب » منطقي اكثر منه شيئاً آخر . وحتى الصورة الميتافيزيقية التي ترسمها لنا عنه بعض كتابات ارسطو فإنها تجعل منه عقلاً مشغوفاً بنفسه معرضاً عن كل ما عداه ، جاهلاً لكل شيء آخر غير ذاته هو ، فهو العقل والعاقل والمعقول . واما في اللاهوت المسيحي فإن تجسد الله في المسيح جعل منهما طرفاً واحداً في مقابل الطبيعة ، الطرف الثاني . هنا ايضاً يقف الله والانسان في قطب والطبيعة في قطب مقابل . تبقى اخيراً الفلسفة الأوروبية الحديثة التي جعلت من الله اما قوة مندمجة في الطبيعة ، وفي هذه الحالة فهو المظهر النظامي فيها (سبينوزا ، هيجل) ، واما قوة منفصلة عن الطبيعة ، وفي هذه الحالة ينظر إليه على انه سبب اتساق مبادىء العقل وقوانين الطبيعة . اما في العلم الحديث والمعاصر ففكرة الإله مستبعدة تماماً ، ولكن دون ان يعني هذا بالضرورة عدم الاعتراف بوجوده .

هذا على صعيد الوجود ، او المستوى الانطولوجي . اما على صعيد المعرفة ، او المستوى الايبيستيمولوجي ، فان الايمان بقدرة العقل على تفسير الطبيعة معناه : الثقة به ثقة كاملة . هذا الايمان هو الذي تأسس عليه المنطق الارسطي الذي يعرف نفسه بأنه مجموعة من القواعد اذا راعاها الانسان عصمته من الخطأ ، وهذا الايمان نفسه هو الذي اسس ويؤسّس العلم الحديث والمعاصر : الم يقل جاليلو ان كتاب الطبيعة انما تمكن قراءته بحروف الرياضيات ، وهي انشاء عقلي خالص ؟ الم يؤسّس ديكارت فلسفته على فكرة البداهة العقلية ؟ الا يعتمد العلم المعاصر ، سواء عند معالجة عالم الذرة او عالم الفضاء الاوسع ، على الصياغة الاكسيومية أي على الانشاءات الذهنية التي يشيدها العقل البشري انطلاقاً من مقدمات يضعها وضعاً ، ودون الالتفات خلال عملية البناء إلى اي شيء آخر سوى حرصه الشديد على تجنب التناقض مع نفسه ، مع فروضه وما يلزم عنها من نتائج ؟

وقبل ذلك وبعده ، الم يطابق كل من هيراقليطس وآناكساجوراس ومن بعدهما كل الفلسفة اليونانية والأوروبية الحديثة بين العقل ونظام الطبيعة ؟ الا يفهم العلم المعاصر العقل على انه جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما . . الشيء الذي يعني ضمنياً المطابقة بينه وبين قواعد الموضوع ؟ واخيراً وليس آخراً الا تقول الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية الحديثة والعلم المعاصر بهذه الحقيقة وهي ان العقل يكتشف نفسه في الطبيعة التي هي ذاتها « عقل » . . بمعنى نظام او قوانين ؟

* * *

المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة والقول بأن العقل يكتشف نفسه في الطبيعة ومن خلال التعامل معها ثابتان اساسيان في بنية الفكر الغربي ، اليوناني ـ الأوروبي . فلننظر إلى ما عليه الحال بالنسبة لـ « العقل العربي » ؟

إذا نحن اردنا ان نبدأ الحديث عن « العقل العربي » من حيث انتهى حديثنا عن العقل

اليوناني ـ الأوروبي ، فانه سيكون علينا ان نلاحظ اولاً ان ما يميز « العقل العربي » بوصفه عقل الثقافة العربية الإسلامية ، هو ان العلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة اقطاب : **الله** ، **الانسان** ، **الطبيعة** . واذا اردنا تكثيف هذه العلاقة حول قطبين اثنين فقط ، كما فعلنا بالنسبة للعقل اليوناني ـ الاوروبي ، وجب ان نضع في احدهما الله ، وفي الآخر الانسان . اما الطبيعة فلا بد ، في هذه الحالة ، من تسجيل غيابها النسبي لربما بنفس الدرجة التي سجلنا بها غياب الله في بنية العقل اليوناني ـ الاوروبي كما عرضناها قبل قليل . ليس هذا وحسب ، بل يمكن القول ان الدور الذي تقوم به فكرة الله في الفكر اليوناني ـ الاوروبي ، تقوم به الطبيعة في الفكر العربي ، دور الوسيط او القنطرة : في الفكر اليوناني ـ الاوروبي توظف فكرة الله من اجل تبرير مطابقة قوانين العقل لقوانين الطبيعة ، وبالتالي من أجل إضفاء المصداقية على المعرفة العقلية ، اي جعلها يقينية . وبعبارة أخرى ان فكرة الله تقوم هنا بدور « المعين » للعقل البشري على اكتشاف نظام الطبيعة واكتناه اسرارها . اما في « العقل العربي » كما تشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية ، فالطبيعة هي التي تقوم بدور « المعين » للعقل البشري على اكتشاف الله وتبين حقيقته . **هنا في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العقل ان يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله. وهناك في الثقافة اليونانية ـ الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة او على الأقل ضامناً لصحة فهمه لها** . هذا إذا لم يستغن عنه بالمرة ، او لم يوحد بينهما .

بإمكاننا ان ننطلق من هذا النوع من المقارنة بين البنية الميتافيزيقية للعقل اليوناني ـ الاوروبي والبنية الميتافيزيقية لـ « العقل العربي » فنضع النتائج اولاً ثم نعرض للبرهنة عليها او محاولة تبريرها بعد ذلك ، وسنكون قد اختصرنا الطريق . ولكن ذلك سيتم حتماً على حساب المعرفة بالطريق اي على حساب موضوعنا نفسه . ان هدفنا ليس المقارنة في ذاتها ولا تكريس نوع من الفروض او « النتائج » . كلا ، ان ما نهدف إليه اساساً هو التعرف على « العقل العربي » من خلال القيام برحلة في « اروقة » الثقافة التي انتجته وساهم هو في انتاجها وتشكيلها ، فالتعرف على الشيء من داخله افضل بكثير من الوقوف عند وصفه من خارجه ، خصوصاً عندما يصدر الباحث عن نظرة نقدية . هذا ولا بد من التأكيد هنا من جديد على ان ما يهمنا اساساً ليس العقل كبنية ميتافيزيقية بل العقل كـأداة للانتاج النظري ، كـ « منظومة من القواعد » . . قواعد النشاط الذهني . فكيف يمكن فهم هذه الأداة ـ المنظومة إذا لم نتتبعها في عملها ومن خلال طريقتها في العمل والإنتاج ؟

لنبدأ اذن من البداية ، ولنبق دائماً في إطار التحديدات الأولية التي يضطلع هذا الفصل بقسم منها .

ـ ٤ ـ

إذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة والمعاصرة يرتبط بـ « إدراك الأسباب » اي بالمعرفة ، كما بينا ذلك قبل ، فإن معنى « العقل » في اللغة

العربية ، وبالتالي في الفكر العربي يرتبط اساساً بالسلوك والأخلاق . نجد هذا واضحاً في مختلف الدلالات التي يعطيها القاموس العربي لمادة « ع . ق . ل » ، حيث يكاد يكون الارتباط بين تلك الدلالات وبين السلوك الأخلاقي عاماً وضرورياً .

نعم ، لقد امتد مفهوم « العقل » في الثقافة اليونانية ـ الاوروبية إلى ميدان الأخلاق ، وبكيفية خاصة منذ الرواقيين الذين رأوا الحكمة كل الحكمة ، في العيش وفق الطبيعة ، اي وفق « اللوغوس » او « العقل الكلي » ، ومن هنا دشن الرواقيون ، بل فصّلوا ، القول في « اخلاق العقل » ، الأخلاق التي ترتكز على فكرة الواجب . وبإمكاننا ان نؤكد منذ الآن ان مفهوم « العقل » في الفكر العربي سيمتد هو الآخر إلى ميدان المعرفة . ولكن فرق كبير بين الاتجاه من المعرفة إلى الأخلاق والإتجاه من الأخلاق إلى المعرفة . في الحالة الأولى ، وهي حالة الفكر اليوناني ـ الأوروبي ، تتأسس الأخلاق على المعرفة ، اما في الحالة الثانية حالة الفكر العربي ، فتتأسس المعرفة على الأخلاق . ان المعرفة هنا ، في حالة الفكر العربي ، ليست اكتشافاً للعلاقات التي تربط ظواهر الطبيعة بعضها ببعض ، ليست عملية يكتشف العقل نفسه من خلالها في الطبيعة ، بل هي التمييز في موضوعات المعرفة (حسية كانت او إجتماعية) بين الحسن والقبيح ، بين الخير والشر . ومهمة العقل ووظيفته ، بل وعلامة وجوده ، هي حمل صاحبه على السلوك الحسن ومنعه من اتيان القبيح .

نجد هذا الجانب الأخلاقي ، القيمي ، ليس فقط في الكلمات التي جذرها (ع . ق . ل) بل أيضاً في جميع الكلمات التي ترتبط معها بنوع من القرابة في المعنى مثل ذِهْن ، نُهَى ، حِجَا ، فِكر ، فُؤَاد . . .

وهذه امثلة .

قال في لسان العرب : « العقل : الحجر والنهى ، ضد الحمق ، والعاقل هو الجامع لأمره ورأيه ، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه » وايضاً : « العاقل من يحبس نفسه ويردها عن هواها ، اخذ من قولهم اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام . . . وسُمِّيَ العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه » . . . وجاء في لسان العرب كذلك : « النهي جمع نهية ، والنهية تنهي عن القبيح » . أما الحجا فهو « التفطن إلى المغالط ومنه الاحاجي أي الأغاليط » . وواضح ان الأمر يتعلق هنا ، حتى في هذه الكلمة التي تفيد « التفطن » ، بالجانب القيمي وليس بالجانب المعرفي وحده (= الأغاليط وليس الأسباب) . . . وعلى الرغم من ان كلمة « ذهن » تفيد الفهم أساساً ، إلا أن هذا « الفهم » يرتبط هو الآخر بالحكم القيمي ، ففي لسان العرب : « يقال ذهنني عن كذا بمعنى ألْهاني عنه » . . . والذهن ايضاً : القوة . اما « الفؤاد » فهو « من التفؤود » اي التوقد . ويورد صاحب لسان العرب حديثاً نبوياً وصف فيه الفؤاد بالرقة والقلب باللين مما يوحي بأنه ذو بطانة وجدانية مثله مثل القلب . ويضيف لسان العرب : « والمفؤود : المصاب في فؤاده بوجع » مما يؤكد

الدلالة العاطفية التي اشرنا إليها . اما كلمة « فكر » فعلى الرغم من أنها تفيد اساساً : « اعمال الخاطر في الشيء » ، فهناك ما يضفي على هذا « الخاطر » معنى قيمياً ، فقد ورد في لسان العرب : « يقال ليس لي في هذا الأمر فكر ، اي ليس لي فيه حاجة » .

أما إذا استشرنا الكتاب العربي المبين ، القرآن الحكيم ، فإننا سنجد هذا المعنى القيمي المرتبط بكلمة « عقل » وما في معناها ، يعبر في الأغلب الأعم عن التمييز بين الخير والشر ، بين الهداية والضلال . ولعل مما له مغزاه في هذا الصدد ان القرآن لا يستعمل مادة (ع . ق . ل) في صيغة الاسم . فلفظة « العقل » لم ترد قط في القرآن ، وإنما وردت هذه المادة في صيغة الفعل في معظم الحالات : فالقرآن يؤنب المشركين لكونهم لا يميزون بين الحق والباطل ـ بالمعنى الأخلاقي : « لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، اولئك كالأنعام بل هم أضل ، اولئك هم الغافلون » (الأعراف آية ١٧٩) . وهكذا فالقلب والعقل هنا بمعنى واحد ، ولا يفقهون يفسرها : « الغافلون » . والمعنى القيمي واضح في الكلمتين معاً . وفي نفس هذا المعنى وردت الآية التالية : « ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » (الأنفال ٢٢) . وايضاً : «ولا تقف ما ليس لك به علم ، ان السمع والبصر والفؤاد ، كل اولئك كان عنه مسؤولاً » (الإسراء ٣٦) . وواضح ان السمع والبصر والفؤاد والكلام كلمات تؤخذ هنا في مستوى واحد ، فهي كلها « آلات » للتمييز بين الحسن والقبيح ، وبالتالي فهي كلها تقع تحت طائلة **المسؤولية** . وهناك آيات عديدة أخرى تربط بين العقل والهداية والمسؤولية ، من ذلك الآية التالية : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، او لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون . ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الادعاء ونداء ، صم بكم عمي فهم لا يعقلون » (البقرة ١٧٠ ـ ١٧١) .

نعم يمكن ان نلمس من خلال الدلالات المختلفة لكلمة « عقل » والكلمات الأخرى التي في معناها ما يمكن ربطه بالنظام والتنظيم ،ولكن حتى في هذه الحالة يظل الجانب القيمي حاضراً دوماً . **فالنظام والتنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية المذكورة متجه دوماً إلى السلوك البشري لا إلى الطبيعة وظواهرها** . ومن هنا يمكن القول ان « العقل » في التصور الذي تنقله اللغة العربية المعجمية يرتبط دوماً بالذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها القيمية . فهو في نفس الوقت عقل وقلب ، وفكر ووجدان ، وتأمل وعبرة . . . اما في التصور الذي تنقله اللغات الأوروبية فالعقل مرتبط دوماً بالموضوع ، فهو إما نظام الوجود ، وإما إدراك هذا النظام ، او القوة المدركة .

ان المعطيات السابقة تجعلنا ، من الناحية المبدئية على الأقل ، في وضع يسمح لنا بالقول ان « العقل العربي » تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء . ونحن نقصد بالنظرة المعيارية ذلك الإتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم

التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومرتكزاً . وهذا في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها . **ان النظرة المعيارية نظرة اختزالية ، تختصر الشيء في قيمته ، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص** (والمجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة . اما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية : تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه .

ولعل هذا نفسه هو ما ابرزه النقاد القدماء أمثال الجاحظ والشهرستاني ممن تعرضوا للمقارنة بين العرب والعجم في مجال الفكر والثقافة .

يقول الجاحظ في نص مشهور : « . . . إلا ان كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة ومشاورة ومعاونة وعن طول تفكّر ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأول وزيادة الثالث في علم الثاني حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم (لنلاحظ ان هذا غير ممكن إلا إذا اتجه التفكير إتجاهاً موضوعياً) . وكل شيء عند العرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام ، وليس هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا إجالة فكر ولا استعانة ، وإنما هو ان يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخصام ، او حين يَمْتَحُ على رأس بئر، أو يحدو ببعير او عند المقارعة او المناقلة او عند صراع أَوْ فِي حرب ، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي اليه يقصد فتأتيه المعاني إرسالاً وتنثال الالفاظ انثيالاً ، ثم لا يقيده على نفسه ولا يدسه أحد من ولده(. . .) وليس هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلام من كان قبله ، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم ، من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب »[١٩] .

ان الجاحظ الذي ساق ملاحظاته هذه في إطار الإشادة بالعرب ورد هجمات الشعوبية ، ربما لم يكن منتبهاً إلى انه يسلبهم القدرة على « التعقل » بمعنى الإستدلال والمحاكمة العقلية . ان « العقل العربي » ، حسب الجاحظ ، قوامه البداهة والإرتجال ، وهو يريد بذلك سرعة « الفهم » وعدم التردد في إصدار الأحكام . وهذا معناه تحكم النظرة المعيارية التي تؤسسها ردود افعال آنية ، وذلك في مقابل النظرة الموضوعية التي قوامها « المعاناة والمكابدة واجالة النظر » والتي يجعلها الجاحظ من خواص « العقل » عند العجم من فرس ويونان .

ويأتي الشهرستاني ـ وقد هدأ الصراع مع الشعوبية ـ ليقف موقفاً « محايداً » ، موقف المؤرخ للفكر من منظور فلسفي يعتمد المقارنة فعلاً ، ولكن مع نظرة تحليلية اعمق . يقول الشهرستاني ان العرب ـ والهنود ـ أكثر ميلهم إلى « **تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية** » ، اما العجم (الروم والفرس) فـ « **أكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية** »[٢٠] . ويؤكد الشهرستاني نفس الحكم في مكان آخر من نفس الكتاب حيث يضع

« الفطرة » و« الطبع » موضع « الأمور الروحانية » ، و« الإكتساب » و« الجهد » مكان « الأمور الجسمانية »[٢١] .

يطرح علينا الشهرستاني مقارنة تقوم على التعارض : فتقرير خواص الأشياء ، في مقابل تقرير طبائعها ، معناه التعامل مع الشيء من خلال صفاته وخصائصه المميزة له عن غيره ، لا من خلال طبيعته أي ما يشكل قوامه الداخلي : بنيته ونظام العلاقات فيه . هذا ولا بد من التذكير هنا بأن كلمة « طبائع » في الإصطلاح القديم تفيد في آن واحد نظام السببية الثابت (نوع من الضرورة) والتركيب الماهوي للشيء . وبالمثل فـ « الحكم بأحكام الماهيات والحقائق » يعني الحكم على الشيء من خلال أهم صفاته بالنسبة لمن يقوم بالحكم ، الشيء الذي تكفي فيه النظرة الإجمالية التي تقوم على « البديهة والإرتجال . . . » ، والحكم الذي من هذا النوع حكم قيمي ولا بد . وعلى النقيض من ذلك تماماً « الحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية » (اي الحواس والتجربة) التي يربطها الشهرستاني بـ «الاكتساب والجهد» اللذين يضعهما مقابل « الفطرة والارتجال » . وإذا نحن استعدنا الحقل المعرفي الذي كان يتحدث داخله الشهرستاني عرفنا ان « الحكم بأحكام الكميات والكيفيات » يعني بيان ما منه يتركب الشيء ، أي النظر اليه نظرة موضوعية . لنضف اخيراً ان النظرة الموضوعية هذه تختلف عن النظرة الذاتية من حيث انها تعتمد الاستدلال والبرهان لا الحدس والوجدان .

* * *

نستطيع الإسترسال في تقرير « النزعة المعيارية » التي تحكم وتوجه « العقل العربي » ، وايضاً نظرة العرب إلى العقل ، فنستشهد بنصوص أخرى لمؤلفين قدامى او محدثين عرباً وغير عرب . ولكن وجهتنا ليست جمع الوثائق للحكم على « العقل العربي » بهذا الحكم او ذاك ، فنسقط بذلك في ذات « النظرة المعيارية » . . . ان وجهتنا هي تحليل الأساس الايبيستيمولوجي للثقافة العربية التي انتجت « العقل العربي » . أما المقارنة بين العرب والعجم في مجال الفكر ، سواء على طريقة الجاحظ او طريقة الشهرستاني ، فليس يهمنا منها إلا ما تقدمه لنا من تحديدات أولية لمفهوم « العقل العربي » . . . أما ما عدا ذلك فلم يحن الوقت بعد ، بالنسبة لنا ، للخوض فيه .

على أن هناك عاملاً منهجياً آخر يفرض علينا الوقوف في هذه النقطة التي نحن فيها الآن ، حتى لا نستمر في إصدار أحكام عامة قبل تبريرها وتوثيقها : لقد انطلقنا في تلمس بعض العناصر التي تشكل ، او تساهم في تشكيل ، خصوصية « العقل العربي » من اللغة التي تحتفظ لنا بها المعاجم ، لغة عرب **الجاهلية** ، وأكدنا ذلك من خلال طرح مضمون آيات من القرآن ، وهو كتاب عربي ينطق بلغة العرب ، عرب الجاهلية ، كما كانت في عهد النبي . وعندما تحدث الجاحظ والشهرستاني عن « العقل العربي » فإنما كانا يتحدثان عن « عقل »

عرب الجاهلية اساساً . **نحن إذن لم نخرج عن « العصر الجاهلي » بكل ما يتحدد به هذا العصر من عناصر بيئية : جغرافية واقتصادية واجتماعية وثقافية . فهل يجوز لنا تعميم خصائص « العقل العربي » في العصر الجاهلي على العصور الإسلامية التالية ؟**

إنه نفس السؤال الذي اعترضنا في مستهل هذا الفصل والذي نجد انفسنا ، من جديد ، مضطرين ، رغم التوضيحات السابقة بل بسبب منها ، إلى تأجيل الجواب عنه إلى ان نستكمل العناصر الضرورية لذلك . ولعل في الفصل التالي ما سيمكننا من إعادة طرح نفس السؤال بصيغة أخرى ، اشمل وأعمق .

هوامش الفصل الأول

(١) نقول : « اللغة العربية المعاصرة » ، ونحن نقصد اللغة التي بها نكتب اليوم ونقرأ والتي تغنيها الترجمة كل يوم . أما اللغة العربية المعجمية فليس فيها مثل هذا التداخل الذي نتحدث عنه . فـ « الفكر » في الاستعمال القديم الذي تحتفظ لنا به المعاجم كان مقصوراً على فعل التفكير وليس على مضمون الفكر ، الشيء الذي كان يطلق عليه القدماء اسماء اخرى مثل آراء ، ومذاهب ، وأقاويل .

(٢) لعله من المفيد ونحن بصدد عرض بعض التحديدات الأولية أن نشرح الاعتبارات التي تدفعنا في هذه الدراسة الى وضع بعض الكلمات والعبارات بين مزدوجتين هكذا : « . . . » .

تستعمل المزدوجتان في الاصطلاح الشائع في عصرنا للإشارة إلى ان الكلمات او الجمل الموضوعة بينهما منقولة بنصها ، نقلاً حرفياً ، عن كاتب آخر . وتستعمل المزدوجتان كذلك للتعبير عن بعض التحفظ في مدلول الكلمة الموضوعة بينهما او للتنبيه الى ان الأمر يتعلق باستعمال فيه شيء من التجاوز . وقد تستعمل الاشارة للتنبيه الى ان الامر يتعلق بمعنى خاص تحمله الكلمة في سياق معين . وواضح ان افتقاد الحروف المطبيعية العربية الى التنوع ، كما في اللغات الاجنبية هو الذي يضطرنا الى التوسع في استعمال هذه العلامة بالشكل الذي ذكرنا .

(3) A. Lalande: **La raison et les normes**. pp. 16-17, 187, 228 Hachette Paris 1963.
(4) Cf. Cl. Levi-Strauss: **La pensée sauvage.** p 349. Plon Paris 1962.
(5) G. Gusdorf. **Les origines des sciences humaines** p. 130 Payot Paris 1967.

(٦) فجر الفلسفة اليونانية ، نصوص لفلاسفة اليونان قبل سقراط ، ترجمة احمد فؤاد الأهواني شذرة ١٢ ط ١ القاهرة ١٩٥٤ .

(7) Léon Robin. **La pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique.** ed- Albin Michel 1963. Paris. P.152.

(8) N. Malebranche: **Recherche de la vérité.** in. œuvres complètes. 7 vol. Vrin 1958.
(9) A. Cournot: **Essai sur les fondements de nos connaissances** p. 16. Hachette Paris 1922.

(١٠) انظر ديكارت : **التأملات** ، خاصة التأمل الرابع . وانظر كذلك رسالته الى مرسين في :

Descartes: **Lettres,** Textes choisies p11. Coll. les grands textes P.U.F. Paris 1964.

(١١) راجع مثلا : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٥ وما بعدها دار المعارف القاهرة ١٩٥٧ .

(١٢) بالإضافة الى المرجع الأصل : **نقد العقل الخاص** ، لـ « كانط » ، يمكن الرجوع باللغة العربية الى كتاب « **كانط وفلسفته النظرية** » لمحمود زيدان دار المعارف بالقاهرة ، وكتاب « كانط او الفلسفة النقدية » لزكريا إبراهيم ، مكتبة مصر .

(١٣) يؤكد تقدم العلم فعلاً على ان « كل ما هو واقعي فهو عقلي » حيث اصبحت الظواهر الطبيعية الصغيرة والكبيرة تدخل تباعاً في مجال العلم والتفسير العلمي . اما عبارته المقابلة « كل ما هو عقلي فهو واقعي » فيمكن ان نلتمس لها امثلة كثيرة في انجازات العلم ، فعندما « تعقل » العلماء الطائرة مثلاً اصبح بالإمكان صنعها . وبعبارة اخرى فكلما كانت التصورات العقلية خاضعة لنظام السببية اصبح في الإمكان تحقيقها واقعياً .

(١٤) بخصوص هيجل، يمكن الرجوع (بالعربية) إلى أعمال امام عبد الفتاح امام ، مؤلفات ومترجمات ، وإلى ترجمة مصطفى صفوان للقسم الأول من كتاب هيجل « ظاهريات الروح » وقد نشرته دار الطليعة بعنوان « علم ظهور العقل » .

(١٥) انظر التفاصيل في كتابنا : مدخل الى فلسفة العلوم ، جزءان ، الطبعة الثانية ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٢ ، والجزء الثاني بكيفية خاصة .

(١٦) نحن نستلهم هنا بكيفية خاصة كتاب جان اولمو : **الفكر العلمي الحديث** (بالفرنسية) وبكيفية اخص الفصل الثامن والفصل التاسع . انظر :

(16) Jean Ullmo: **La pensée scientifique moderne.** Flammarion Paris 1969.
(17) Cf. Jean-Pière Vernant: **Les origines de la pensée Grecque.**p. 133.P. U. F. Paris 1981.

وأيضاً Gusdorf في نفس المرجع المذكور اعلاه .

(١٨) اولمو نفس المرجع المشار اليه .

(١٩) الجاحظ : **البيان والتبيين** ج ٣ ص ٤٩ - ٥٠ ، دار احياء التراث العربي .

(٢٠) الشهرستاني : **الملل والنحل** ج ١ ص ١٠ تحقيق محمد عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبي القاهرة١٩٦٨ .

(٢١) نفس المرجع ج ٣ ص ٧٦ .

الفصل الثاني

الزمن الثقافي العربي ومشكلة التقدم

- ١ -

عندما تعرضنا ، في الفصل السابق ، للتمييز الذي اقامه لالاند بين « العقل المكوِّن » و«العقل المكوَّن» أشرنا إلى ان مفهوم « العقل العربي » كما نستعمله هنا ينطبق أكثر على « العقل المكوَّن » كما تشكل في الثقافة العربية وبواسطتها ، أي بوصفه جملة المبادىء والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة ، ويمكن أن نقول : تفرضها عليهم كـ « نظام معرفي » .

لنغض الطرف الآن عن علاقة تبادل التأثير التي تربط العقل المكوِّن بالعقل المكوَّن والتي ابرزناها في الفصل السابق ، ولنوجه اهتمامنا في هذا الفصل إلى هذا « **العقل العربي** » **المكوَّن بوصفه النظام المعرفي القائم الذي يؤسس** المعرفة وكيفية انتاجها داخل الثقافة العربية ولنتساءل : ماذا نقصد بـ « النظام المعرفي » وكيف يمارس فعاليته داخل ثقافة ما ؟ ثم اذا كان العقل المكوَّن هو بتعبير لالاند نفسه : « منظومة من القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما » ، فأية فترة تاريخية من فترات الثقافة العربية نقصد عندما نتحدث عن « العقل العربي » بوصفه هذه « المنظومة من القواعد » ؟ واخيراً ما هي استراتيجيتنا العامة في هذه الدراسة النقدية ؟

اسئلة مترابطة متداخلة سنحاول تقديم الجواب عنها ضمن هذا الفصل الذي يطرح قضية المنهج والرؤية ، ويشرح المفاهيم المؤسسة لهما .

يمكن ان نلتمس لمفهوم « النظام المعرفي » Épistémè تعريفاً أولياً ومجرداً في العبارة التالية : **النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادىء والاجراءات تُعطي للمعرفة في فترة تاريخية مَا بنيتها اللاشعورية** . ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي : **النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية**[1] . فماذا يعني هذا ؟

عندما نتحدث عن « بنية » فاننا نعني أساساً وجود ثوابت ومتغيرات ، وبالتالي فاننا حينما نتحدث عن بنية « العقل العربي » ، فإنما نقصد في الحقيقة ثوابت ومتغيرات الثقافة العربية التي صنعته .

هل يعني هذا اننا نوحد هنا بين « العقل » و« الثقافة » ، التي ينتمي إليها ، على أساس أنهما مظهران لـ « بنية » واحدة ؟

ليكن ذلك ولكن شريطة ان نأخذ بهذا التعريف المشهور للثقافة ، والذي يقول : « **الثقافة هي ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء** »[٢] . وهكذا فاذا قلنا ان « العقل العربي » هو ما خلفته وتخلفه الثقافة العربية في الانسان العربي ، بعد ان ينسى ما تعلمه في هذه الثقافة ، لم نبعد عن الصواب . **ان ما يبقى هو « الثابت » وما ينسى هو « المتغير »** . . . ان ما يبقى هو ثوابت الثقافة العربية ، هو العقل العربي ذاته .

بعد هذا التعريف ، العام والمجرد ، للعقل العربي ، التعريف الذي يسمح لنا الآن برفع المزدوجتين عن هذا المفهوم ، مفهوم العقل العربي ، ننتقل الآن إلى القاء ما يمكن من الأضواء على مضمونه ، فنتساءل : **وماذا بقي ثابتاً في الثقافة العربية منذ « العصر الجاهلي » الى اليوم ؟** (نقول منذ « العصر الجاهلي » ـ الذي نضعه هو الآخر بين مزدوجتين إلى حين ـ لأن هناك اجماعاً ، ضمنياً على الأقل ، بان الثقافة العربية بدأت في التكون في نقطة ما داخل ذلك العصر . وسنعود لمناقشة هذه القضية في الفصل القادم .

ماذا بقي ثابتاً في الثقافة العربية منذ « الجاهلية » إلى اليوم ؟ قد يبدو هذا السؤال وجيهاً وبريئاً . غير انه في الحقيقة سؤال « ماكر » ، مضلل ، خصوصاً وقد ينقلب هو نفسه إلى جواب إذا ما قرىء بصيغة الاستفهام الانكاري . على ان ما يجعل منه سؤالاً « ماكراً » من وجهة النظر التي نتحرك فيها هو انه **يخفي** ويكتم سؤالاً آخر معاكساً ، اكثر صراحة واعمق تعبيراً ، وبالتالي اقدر على زعزعة التصور السائد . هذا السؤال « المقموع » هو : **ماذا تغير في الثقافة العربية منذ « الجاهلية » إلى اليوم ؟** ونحن لا نشك في ان قارئنا العربي ـ نعني الذي يحمل عقلاً تكون في الثقافة العربية ومن خلالها وحدها ـ قد اهتز وانفعل مع هذا السؤال الثاني بصورة لم تحدث له مع السؤال الأول . ان السؤال الأول سؤال مسالم ، بل « منوم » ، والسؤال الثاني سؤال مستفز تمتد آثاره ، بعيداً ، في « احشائنا » الفكرية ، ولذلك فهو أكثر التصاقاً بموضوعه ، **اكثر مساءلة له** .

ماذا تغير في الثقافة العربية منذ « الجاهلية » إلى اليوم ؟ سؤال يمكن قراءته هو الآخر بصيغة الاستفهام الانكاري وسيكون له من المشروعية أكثر مما للسؤال الأول ؟ آية ذلك اننا نشعر جميعاً بأن امرىء القيس وعمرو بن كلثوم وعنترة ولبيد والنابغة وزهير بن أبي سلمى . . . وابن عباس وعلي بن أبي طالب ومالك وسيبويه والشافعي وابن حنبل . . . والجاحظ والمبرد والأصمعي . . . والأشعري والغزالي والجنيد وابن تيمية . . . ومن قبله الطبري والمسعودي

وابن الأثير . . . والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون . . . ومن بعد هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والعقاد والقائمة طويلة . . . نشعر بهؤلاء جميعاً يعيشون معنا هنا ، او يقفون هناك أمامنا على خشبة مسرح واحد ، **مسرح الثقافة العربية الذي لم يسدل الستار فيه بعد ، ولو مرة واحدة** .

ولا يمكن ان يعترض على هذا « الادعاء » إلا من يشعر شعوراً صادقاً وجازماً ، عندما يقرأ أحد هؤلاء ، انه لا يفهمه، لا يتجاوب معه، لا يستمع اليه ، لا يستسيغ خطابه ومنطقه ، او على الأقل يشعر انه من عالم غير عالمه . وكيف يمكن ذلك ونحن جميعاً ابناء الثقافة العربية نتعلم القراءة ، والفهم ، والاستماع ، والخطاب ، والمنطق منذ طفولتنا ، وخلال جميع مراحل دراستنا من « أبطال » هذه الثقافة الذين ذكرنا بعضهم . . واذن فَمنْ مِنَ المثقفين « العرب » من يستطيع الادعاء بانه من عالم غير عالم هؤلاء ، أو انه لم تعد له صلة مع أبطال خشبة المسرح الثقافي العربي . . « **الخالد** » ؟

هناك ، اذن ، أشياء كثيرة لم تتغير في الثقافة العربية منذ « الجاهلية » إلى اليوم تشكل في مجموعها ثوابت هذه الثقافة وتؤسس بالتالي بنية العقل الذي ينتمي إليها : العقل العربي .

ونحن هنا لا نريد ان نسابق خطى بحثنا بطرحنا لهذه المسألة التي ستكون موضوع تحليل في الفصول المقبلة ، ولكننا نأمل من خلال هذا الطرح « الاستفزازي » الذي صغنا به هذه القضية ان نجعل القارىء يدرك معنا بأن زمن الثقافة ، أية ثقافة ، ليس هو بالضرورة زمن الدول والحوادث السياسية والاجتماعية وان « **الزمن الثقافي** » **لا يخضع لمقاييس الوقت والتوقيت الطبيعي والسياسي الاجتماعي ، لأن له مقاييسه الخاصة** . ذلك لانه لما كانت الثقافة هي ـ فعلاً ـ ما يبقى بعد ان يتم نسيان كل شيء ، فان ما يبقى من الثقافة وما يميزها هو « زمنها » . واذا أخذنا بعين الاعتبار الترابط الذي ابرزناه قبل قليل بين ثوابت ثقافة معينة وبنية العقل المنتمي إليها أصبح لزاماً علينا ان نقرر ان زمن بنية العقل المنتمي الى ثقافة ما هو زمن هذه الثقافة نفسها ، وبالتالي فان زمن العقل العربي هو نفس زمن الثقافة العربية التي قلنا ان ابطالها التاريخيين ما زالوا يتحركون أمامنا على خشبة مسرحها الخالد يشدوننا إليهم شداً .

لنوضح هذه الدعوى ، ولنسلط الأضواء على هذا المفهوم الجديد ، مفهوم « الزمن الثقافي » الذي ادرجناه هنا ضمن المفاهيم الاجرائية التي خصصنا لها هذا القسم من الكتاب والتي نأمل ان تمكننا من استكشاف افضل لموضوع دراستنا .

- ٢ -

عندما ربطنا بين بنية العقل المنتمي إلى ثقافة ما وبين ما يبقى من هذه الثقافة لدى الأفراد المنتمين إليها بعد ان ينسوا ما تلقوه فيها من آراء ونظريات ومذاهب ، بمختلف انواع التلقي ، فإن ذلك يعني اننا ننظر إلى العلاقة بين الثقافة والعقل المنتمي إليها على انها علاقة

لاشعورية ، انطلاقاً من ان ما يتم نسيانه لا ينعدم بل يبقى حياً في اللاشعور كما يؤكد ذلك فرويد . ان هذا يعني ان بنية العقل ، الذي ينتمي إلى ثقافة ما ، تتشكل لاشعورياً داخل هذه الثقافة ومن خلالها وتعمل بدورها ، وبكيفية لاشعورية كذلك ، على اعادة انتاج هذه الثقافة نفسها . فلنقل ، إذن ، ان العقل كجهاز معرفي (فاعل وسائد) يتشكل وينتج في آن واحد ، وبكيفية لاشعورية .

واذا كان من الجائز ، بل من المفيد ، استعمال مفهوم « **اللاشعور المعرفي** » عند دراسة بنية عقل الفرد الواحد من البشر ، كما فعل عالم النفس الكبير جان بياجي ، فلعله من الجائز كذلك استعمال نفس المفهوم بالنسبة للجماعات والشعوب وبكيفية أدق : بالنسبة للثقافات. وعندئذ سيكون من المفيد ، بالنسبة لموضوعنا ، الحديث عن لاشعور معرفي خاص بالثقافة العربية ، بل بالمثقف العربي . ولكن ما المقصود باللاشعور المعرفي أولاً ؟

استعمل بياجي مفهوم اللاشعور المعرفي L'inconscient **cognitif** في دراسته لتكوين بنية العقل ، عقل الواحد من البشر ، مستلهماً المعنى الذي اعطاه فرويد للاشعور (الانفعالي ، السلوكي) الذي هو عبارة عن طاقة نفسية قوامها الرغبات والمكبوتات وموجهة نحو موضوع ما . وهكذا فكما ان الشخص الذي يحب عشيقته يعرف نتيجة سلوكه (العاطفي أي النقطة التي ينتهي عندها وهي هنا عشيقته موضوع حبه) ، فكذلك الشخص العارف يعرف نتيجة سلوكه (المعرفي) أي الموضوع الذي يتعلق به الفعل المعرفي لديه . ومع ذلك فلا الشخص العاشق ولا الشخص العارف يعيان الآليات التي تتحكم في سلوكهما . فالذي يحب لا يعرف ولا يعي الكيفية التي بها يحب ولا أسباب حبه ولا لماذا كان بهذه الشدة اوتلك . . . الخ ، وبالمثل فالشخص العارف لا يعرف هو الآخر ولا يعي الكيفية التي بها يعرف ولا الآليات التي تتحكم في عملية المعرفة لديه (على الأقل في مرحلة معينة من نموه الثقافي) . ومن هنا يرى بياجي إمكانية ومشروعية استعمال مفهوم اللاشعور المعرفي للدلالة على مجموع العمليات والنشاطات الذهنية الخفية التي تتحكم في عملية المعرفة لدى الفرد . وهكذا فنحن مثلاً لا نستطيع التفكير بدون استعمال لاشعوري لمفاهيم أساسية وضرورية لعملية التفكير مثل مفهوم « اكبر » و«اصغر» و « اسبق » و « يساوي » و « قبل » و « بعد » و « تحت » و « فوق » و « سبب » . . . الخ ، اننا لا نفكر في معنى كلمة « اكبر » عندما نحكم بان هذا الشيء اكبر من ذاك . . . مثل هذه المفاهيم تشكل بالنسبة للفرد البشري ما عبر عنه بياجي باللاشعور المعرفي ، فهي قوامه ومحتواه[٣] .

لِنَسْتَعِرْ إذن هذا المفهوم من بياجي ولننقله من ميدان السيكولوجيا التكوينية ، الذي تحرك فيه بياجي ، إلى ميدان ابيستيمولوجيا الثقافة الذي نتحرك فيه ، ولنقل ان **اللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الانسان العربي - أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية - إلى الكون والانسان والمجتمع**

والتاريخ . . . الخ . وإذن فعندما نتحدث عن بنية العقل العربي فاننا نقصد أساساً هذه المفاهيم والأنشطة الفكرية التي تزود بها الثقافة العربية المنتمين إليها والتي تشكل لديهم اللاشعور المعرفي الذي يوجه ، بكيفية لاشعورية ، رؤاهم الفكرية والأخلاقية ونظرتهم إلى انفسهم وغيرهم[٤] .

لماذا اقحام مفهوم اللاشعور المعرفي ونحن بصدد الحديث عن الزمن الثقافي ؟؟

لا شك ان مفهوم اللاشعور المعرفي ، كما نستعمله هنا ، مفهوم اجرائي يجنبنا السقوط في التصورات اللاعلمية التي تقود إليها بعض المفاهيم الجامدة مثل مفهوم « العقلية » الذي يقوم على القول ، صراحة او ضمناً ، بوجود « ذهنية طبيعية » (مزاجية) فوق الزمن والتاريخ خاصة بكل شعب او « عرق »[٥]. ان مفهوم اللاشعور المعرفي مفهوم اجرائي خصب لأنه يساعدنا على إرجاع عملية المعرفة إلى جهاز من المفاهيم والآليات غير المشعور بها فعلاً ولكن القابلة للرصد والمراقبة والتحليل بدل ارجاعها ـ أي المعرفة ـ الى « ذهنيات » أو « عقليات » أو غيرها من المفاهيم القاحلة المضللة .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فان استعمال هذا المفهوم في المجال الذي نتحرك فيه يسمح لنا بعقد مقارنات خصبة موحية . وهكذا نستطيع ان نربط الزمن الثقافي بزمن اللاشعور . ومعلوم ان **اللاشعور لا تاريخ له** لانه بطبيعته لا يعترف بالزمن « الطبيعي » ، ولنقل ان له زمنه الخاص الذي يختلف تماماً عن الزمن الشعوري ، زمن اليقظة والوعي . ان زمن اللاشعور هو اشبه ما يكون بزمن الحلم ، فهو لا يعترف بالمسافات الزمانية والمكانية ولا بقانون السابق واللاحق ، قانون السببية . ومثل ذلك الزمن الثقافي ، وأيضاً زمن بنية العقل المنتمي إلى ثقافة ما ، فهو لا يلحقه التغير بنفس الوتائر التي يتغير بها الزمن الاجتماعي والعاطفي ، دع عنك الزمن الطبيعي الذي تَعُدُّهُ حركة الفلك كما يقول الأقدمون .

الزمن الثقافي إذن مثله مثل زمن اللاشعور ، زمن متداخل متموج يمتد على شكل لولبي الشيء الذي يجعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش في نفس الفكر ، وبالتالي في نفس البنية العقلية ، كما تتعايش في غياهب اللاشعور النفسي الرغبات المكبوتة المختلفة الراجعة الى أزمنة نفسية وعقلية وبيولوجية مختلفة ، رغبات الطفولة والمراهقة والشباب والرجولة بالإضافة الى الطاقات الغريزية البيولوجية المؤسسة لنشاط اللاشعور وفاعليته ، كما بيَّن ذلك فرويد . وهكذا فاذا كنا نعتبر ، مثلاً ، ان تصورات او معتقدات او مفاهيم معينة تنتمي الى مرحلة سابقة من مراحل التطور الفكري والثقافي فان هذا لا يعني ان تلك التصورات والمعتقدات والمفاهيم قد وقفت عند حدود تلك المرحلة من التطور ، بل بالعكس ، يمكن ـ ولربما كان هذا هو ما يحصل في الغالب ـ ان تعيش تلك التصورات والمعتقدات والمفاهيم في مرحلة تالية من التطور مَع تصورات ومعتقدات ومفاهيم جديدة تماماً ، تشكل « الهوية » الثقافية (العلمية او الفلسفية او الأدبية) للمرحلة الجديدة تلك . وقد تتسع الشقة بين المفاهيم القديمة والمفاهيم

الجديدة الى درجة التنافر والتناقض ، ومع ذلك فقد يحدث ـ ولربما كان هذا هو الغالب ـ ان تظل جميعاً حاضرة ، ليس داخل جملة الفكر الذي يعبر عن الثقافة المعنية وحسب ، بل أيضاً داخل فكر الفرد الواحد المنتمي الى تلك الثقافة ، فيعيش القديم والجديد داخل وعيه ، اما في حالة صراع واما في حالة « تعايش » توفيقي او تناحري ، الشيء الذي تنعكس آثاره على السلوك المعرفي ـ الفكري لهذا الشخص فيكون « سوياً » أو « متوتراً » ، « متوازناً » أو « منفصماً » ولكنه في جميع الأحوال يعيش زمناً ثقافياً واحداً ، ما دام الجديد لم يحقق قطيعة نهائية مع القديم ، أي ما دام « النظام المعرفي » هو هو ، أي ما دام في الإمكان دخول « الجديد » في حوار ما مع « القديم » ، الشيء الذي يعني ان حصيلة التطور لم تبلغ بعد نقطة اللارجوع ، النقطة التي لا يعود من الممكن معها الانتقال من الجديد الى القديم .

في الثقافة ، إذن ، ليس الزمن « مدة تعدها الحركة » وحسب ، بل هو كذلك مدة يعدها السكون ، ان صح التعبير . واذا استعرنا مصطلح إبراهيم بن سيار النظام ، المتكلم المعتزلي المشهور ، أمكن القول ان الحركة في الزمن الثقافي حركتان : **« حركة اعتماد »** (أي حركة الشيء في نفس موضعه : حركة التوتر الكامنة في الجسم المُعَدِّ للاطلاق كالسهم قبل اطلاقه ، مثلاً) و « **حركة نقلة** » (أي الانتقال من مكان إلى آخر ، من مرحلة إلى اخرى) . وواضح ان تصنيف الثقافة ـ أية ثقافة ـ إلى مراحل إنما يستقيم حين تتخذ الحركة شكل حركة نقلة . اما عندما تكون الحركة اشبه بحركة الاعتماد فان المراحل الثقافية ـ أو مراحل تطور الفكر الشيء الذي يعني نفس الشيء ـ تظل متراكمة متداخلة متزاحمة ، لا هي « واحدة » ولا هي « متعددة » منفصلة ، تماماً كما هو الشأن بالنسبة لمحتويات اللاشعور حسب تصور فرويد .

وأكاد أقرر ان الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة وبالتالي فزمنها مدة يعدها « السكون » لا الحركة ، وهذا على الرغم من جميع التحركات والاهتزازات والهزات التي عرفتها .

هذه الدعوى تحتاج ، بطبيعة الحال ، إلى تبرير ، وتبرير كاف . ولعل القارىء سينتهي معنا إلى نفس القناعة ، أو على الأقل سيكون أكثر تفهماً لدوافع هذه الدعوى عندما يأتي على آخر فصل من هذا الكتاب . ومع ذلك فلا بد من تقديم بعض المؤشرات التي تسمح بقبولها ، ولو بصفة مؤقتة ، والتي من شأنها ان تساعدنا ، من زاوية أخرى ، على اغناء هذه التحديدات الأولية لموضوع دراستنا . . . وفي هذا الإطار نتساءل : ألم يولد النحو العربي كاملاً مع سيبويه ؟ ألم تتحدد أصول الفقه عند مولدها مع الشافعي ؟ ألم تولد الكتابة التاريخية في الإسلام « كاملة » أو شبه كاملة مع ابن إسحاق والواقدي ؟ ألم يقدم الخليل بن أحمد للناس المعجم العربي والعروض العربي كاملين ؟ ألم تتحدد مسائل علم الكلام مع واصل بن عطاء ومعاصريه ؟ ألم يكتمل الفكر الشيعي فقهاً وكلاماً وسياسة مع جعفر الصادق ؟ . . . وأخيراً ،

وليس أخراً ، ألم يعش هؤلاء وأمثالهم جميعاً في عصر واحد عصر التدوين ، عصر البناء الثقافي العام الذي شكل وما زال يشكل الاطار المرجعي للفكر العربي والثقافة العربية إلى اليوم كما سنبين في الفصل القادم ؟

ولكي ندرك أهمية هذه الدعوى بالنسبة لاهتماماتنا الحاضرة لا بد من عقد مقارنة ولو خاطفة مع ما هو عليه الأمر في اوروبا . ونحن نختار اوروبا لأن زمنها الثقافي المعاصر يفرض نفسه علينا في كافة المجالات ، فيضايق ، بل يمزق فينا ، زمننا الثقافي الخاص بنا . . زمننا الراكد الممتد .

في اوروبا يؤرخون للثقافة بالقرون انطلاقاً من ميلاد المسيح فيقولون : الفكر اليوناني في القرن الرابع قبل الميلاد . . والفكر الفرنسي او الالماني ، او الأوروبي بكيفية عامة ، في القرن الثامن عشر الميلادي مثلاً . انهم بذلك يقيمون ـ سواء كان هذا مطابقاً للواقع التاريخي او غير مطابق ـ اتصالاً بين مراحل تطور الفكر الأوروبي فيجعلونه يمتد في وعيهم من القرن الثامن أو التاسع قبل الميلاد إلى عصرنا الراهن : القرن العشرين . واذا أرادوا النظر الى هذا « الفكر الأوروبي » (الذي يمتد في وعيهم على مدى ثمانية وعشرين قرناً او أكثر) من زاوية ما اصطلحنا نحن هنا على تسميته بالزمن الثقافي صنفوه إلى ثلاثة عصور ثقافية : العصر القديم (الاغريقي ـ اللاتيني) والعصر الوسيط (المسيحي) والعصر الحديث . اننا هنا امام استمرارية تاريخية تشكل اطاراً مرجعياً ثابتاً وواضحاً . وسواء كانت هذه الاستمرارية حقيقية او موهومة ، وسواء نظر إليها على انها تمتد بحركة متصلة او عبر « قطائع » فان المهم هو وظيفتها على صعيد الوعي . انها « تنظم » التاريخ ، وتفصل فيه بين ما قبل وما بعد بصورة تجعل من المستحيل التطلع ، حتى على صعيد الوعي الحالم ، إلى عودة ما قبل ليحل محل ما بعد . وبعبارة اخرى ان هذه الاستمرارية ـ الحقيقية او الموهومة ، لا فرق ـ تمد اصحابها بوعي تاريخي يجعلهم يتجهون إلى المستقبل دون ان يتنكروا للماضي ، وأيضاً دون ان يجعلوا هذا الماضي أمامهم فيقرأون فيه مستقبلهم . ان الماضي هنا يحتل مكانه « الطبيعي » من التاريخ ، وأيضاً ـ وهذا هو المهم ـ من الوعي بهذا التاريخ .

أما نحن في العالم العربي فلا نؤرخ لثقافتنا بالقرون ـ إلا تَكَلُّفاً . فنحن ما زلنا نؤرخ لها بزمن الاسر الحاكمة ، فنقول : الشعر او الأدب ، أو الفكر العربي عموماً ، في « العصر الاموي » أو في «العصر العباسي » أو في « العصر الفاطمي » . . . الخ . واذا تبنى بعضنا التصنيف الأوروبي كإطار مرجعي صنف الثقافة العربية إلى زمنين : الثقافة العربية في « القرون الوسطى » ، والثقافة العربية في « العصر الحديث » ، أما « العصر القديم » فلا مكان له في « التاريخ » العربي ، الشيء الذي يجعل « القرون الوسطى » العربية هذه تفتقد الطرف الآخر الذي يبرر « وسطويتها » . ليس هذا وحسب ، بل اننا عندما نسير مع « التقليد » الأوروبي فنؤرخ لثقافتنا بـ « القرون » تجدنا نستعمل التاريخ الهجري بالنسبة للزمن الأول

زمن الثقافة العربية في « القرون الوسطى » الذي نمدده الى القرن السابع أو القرن الثامن الهجري ، ثم ترانا نقفز إلى التاريخ الميلادي بالنسبة للزمن الثاني ، زمن الفكر العربي في « عصر النهضة » الذي نبدأه مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي . . . أما ما بين « القرون الوسطى » هذه و « عصر النهضة » ، أي ما بين القرن الثامن الهجري أو الخامس عشر الميلادي وبين القرن الثالث عشر الهجري او التاسع عشر الميلادي فـ « **حلقة مفقودة** »(٦) في التاريخ العربي . . وأيضاً ثغرة عميقة ومشوشة في الوعي العربي .

قد تبدو هذه الملاحظات غير ذات شأن ، بل قد يرى فيها البعض انحرافاً منا إلى « أمور مبتذلة » ، ليكن ذلك . ولكن لماذا نشعر او نحكم بانها « غير ذات شأن » أو انها من « الأمور المبتذلة » ؟

يجب ان نعترف بان ذلك راجع إلى اننا أَلِفْنَا هذا « **التاريخ الممزق** » . واذا نحن نظرنا إلى المسألة من خلال ما نعبر عنه هنا بالزمن الثقافي واللاشعور المعرفي ادركنا خطورة هذا التاريخ الممزق على صعيد الوعي التاريخي عند العرب . **ان الأمر يتعلق في الحقيقة بالتنقل بين منظومتين مرجعيتين مختلفتين تماماً ، لكل منهما زمنها الخاص ، الشيء الذي يجعل وعينا بالزمن محكوماً بوعينا بالمكان ، فنتعامل هكذا مع الزمن كما نتعامل مع المكان** . الزمن حاضر ساكن واذا غاب عن وعينا جزء منه فغيابه يكتسي صورة الغياب المكاني ، الغياب الحسي ، لا المعنوي ، الغياب الذي يزول بعودة الحس . وهكذا يتناوب الماضي مع الحاضر على ساحة الوعي العربي ، بل قد ينافس الأول منهما الثاني منافسة شديدة حتى ليبدو وكأنه هو نفسه « الحاضر » .

علام يدل هذا ؟

انه يدل اولاً على ان **تاريخ الفكر العربي لم يكتب بعد** ، على ان تاريخ الثقافة العربية **في حاجة إلى اعادة ترتيب** ، على **ان الزمن الثقافي العربي لم يتم بعد تثبيته ولا تعريفه ولا تحديده** .

صحيح اننا نفصل بين : ١) العصر الجاهلي ، ٢) العصر الاسلامي ، ٣) عصر النهضة . ولكن هذا الفصل سطحي تماماً ، فنحن لا نعيشه في وعينا ولا في تصورنا كمراحل من التطور ألغي اللاحق منها السابق ، ولا كأزمنة ثقافية تتميز عن بعضها بمميزات خاصة تجعلها متصلة او منفصلة . بل بالعكس ، اننا ننظر إلى هذه « العصور » الثلاثة كجزر منفصلة ، كل منها معزولة عن الأخرى . فالهوة التي تفصل ، في وعينا ، بين ما ندعوه « العصر الجاهلي » وما نسميه بـ « العصر الاسلامي » لا تقل عمقاً واتساعاً عن الهوة التي تفصل ـ ودائماً في وعينا ـ بين « العصر الاسلامي » الذي نقف به عادة عند القرن الثامن الهجري و « عصر النهضة » الذي نؤرخ له كما قلنا بالقرن التاسع عشر الميلادي . **والنتيجة هي حضور هذه « الجزر الثقافية » الثلاثة في الوعي العربي الراهن حضوراً متزامناً** . نقصد

بذلك ان الواحد منا عندما ينتقل بوعيه من « العصر الجاهلي » إلى « العصر الاسلامي » إلى « عصر النهضة » لا يشعر انه ينتقل من زمن إلى زمن بل لربما يحس فقط انه يقفز من مكان إلى آخر : من الجزيرة العربية (معلقات الكعبة ، سوق عكاظ . . .) إلى بغداد (العباسيين) إلى القاهرة (في العهد الفاطمي) إلى فاس وقرطبة (في عصر الموحدين) . . . إلى مصر محمد علي والطهطاوي ولطفي السيد . . او جزائر ابن باديس . . . الخ .

هذه الملاحظة تقودنا إلى ملاحظة اخرى نعبر عنها هنا بـ « **تداخل الأزمنة الثقافية** » في فكر المثقف العربي ، وذلك على الصعيدين المعرفي والايديولوجي . فعلى الصعيد المعرفي ما زال المثقف العربي ، كما كان منذ « العصر الأموي » يستهلك معارف قديمة على انها جديدة ، سواء كان مصدرها عربياً « خالصاً » أو كانت من « الدخيل » الوافد . تلك كانت حالته بالأمس ، وتلك هي حاله اليوم . . . وأما على الصعيد الايديولوجي فان هذا المثقف كان منذ « العصر الأموي » كذلك ، وما يزال إلى اليوم ، يعيش في وعيه صراع الماضي متداخلاً مع انواع الصراعات الاخرى التي يشهدها حاضره . اما إذا أضفنا إلى هذا وذاك مفعول الترجمة والاحتكاك المباشر بالثقافات الاجنبية ، سواء في « العصور الوسطى » أو في « العصر الحديث » ، فان « تداخل الأزمنة الثقافية » في فكر المثقف العربي سَيُغَطي المستويين الافقي والعمودي ـ السانكروني والدياكروني ـ في وعيه ، بصورة يصعب معها فرض اي نوع من النظام والتراتب داخل هذا الوعي .

هذا الواقع ، واقع « تداخل الأزمنة الثقافية » في فكر المثقف العربي ، هو ما يفسر ظاهرة مزعجة في الفكر العربي المعاصر ، ظاهرة « **المثقفين الرحل** » ، المثقفين الذين يرحلون عبر « الزمن الثقافي » العربي من « المعقول » الى « اللامعقول » من اليسار إلى اليمين بسهولة تكاد لا تصدق . وبدون ذكر اسماء معينة تكفي الإشارة إلى القفز ، على صعيد المواقف « المبدئية » ، حول قضايا « الوحدة » و « الاشتراكية » و « الديمقراطية » و«الإسلام» و « العروبة » و « العلمانية » ، وهي القضايا الرئيسية في الفكر العربي المعاصر . كما قد يكفي التلميح من جديد إلى ظاهرة « الهجرة » من المعقول الى اللامعقول التي سادت وتسود منذ بضع سنين في أوساط المثقفين و « العلماء » العرب . ولا تكتسي ظاهرة « الترحال الثقافي » في الفكر العربي المعاصر صورة التراجع و « التوبة » وحسب ، بل تتخذ مظهراً آخر قوامه تغيير الاتجاه عند كل لحظة معرفية مما يؤكد أن المشكلة في عمقها ليست مشكلة تقلب الاختيار على الصعيد الايديولوجي وانما هي أساساً مشكلة انعدام الاستقرار الايبيستيمولوجي . لقد كان أجدادنا إذا ادلوا برأي ختموه بالقول: «الله أعلم » أو « المسألة فيها قولان . . . » ، أما اليوم فان التعقيب الذي حل محل تواضع العلماء القدامى يكتسي صيغة التأكيد التالي : «هذا أعلم» . ذلك ان الحقيقة لدى كثير من « المثقفين ـ القراء » العرب ، بل ولدى كثير من الكتاب والباحثين في الوطن العربي ، فضلاً عن المثقف العادي ، هي ما يقوله

آخر كتاب قرأوه ولربما آخر حديث استمعوا له ، الشيء الذي يدل على رسوخ الاستعداد للتلقي وغياب الروح النقدية في نشاط العقل العربي « المعاصر » ، هذا العقل الذي يتقبل المشاهد الفكرية بنفس الطريقة ـ تقريباً ـ التي يتقبل بها الطفل الرضيع المشاهد الحسية البصرية التي تترى أمام ناظريه مُشَكِّلة عالماً خاصاً يفتقد إلى البعد الثالث ، عالماً شريطِيًّا يُنْسي فيه اللاحقُ السابقَ وكأنه لم يكن .

ـ ٣ ـ

هذه الظاهرة المضاعفة ، ظاهرة تداخل الأزمنة الثقافية والترحال الثقافي في حياتنا الفكرية الراهنة تطرح مهمة مستعجلة ، مهمة اعادة كتابة التاريخ العربي بصورة تعيد اليه تاريخيته . والحق ان التاريخ الثقافي العربي السائد الآن هو مجرد اجترار وتكرار واعادة انتاج ، بشكل رديء ، لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه اجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وفي حدود الامكانيات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة في تلك العصور ، وبالتالي فنحن ما زلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم مما يجرنا ، دون ان نشعر ، إلى الأنخراط في صراعات الماضي ومشاكله ، إلى جعل حاضرنا مشغولاً بمشاكل ماضينا وبالتالي النظر الى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته . . . نحن إذن في حاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح نقدية وبتوجيه من طموحاتنا ، نحن العرب ، في التقدم والوحدة .

إن التراث يشكل بالفعل المقوم الأساسي للنزوع الوحدوي لدى العرب في كل العصور ، وهو يغذي هذا النزوع في العصر الحاضر بصورة أقوى . . ولكن مع ذلك لا بد من الاعتراف بأننا لم نتمكن بعد من ترتيب العلاقة بين أجزاء هذا التراث من جهة ، وبينه وبيننا من جهة أخرى بالصورة التي تجعله يؤسس ذاتنا العربية وفق متطلبات العصر . ولعل الملاحظات التالية تبرز الى أي مدى يفتقد تاريخنا الثقافي الى اعادة كتابة . . إلى اعادة بناء .

ـ التاريخ الثقافي العربي كما نقرأه اليوم في الكتب والمدارس والجامعات هو تاريخ « فِرَق » وتاريخ « طبقات » وتاريخ « مقالات » . . . الخ . إنه تاريخ مجزأ ، تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي . نعم إن طريقة القدماء هذه كانت تمليها عليهم ظروفهم ، بل يمكن أن نبررها نحن كذلك بالنظر إلى المعطيات التي حركتهم . إن طريقتهم في التأريخ هي نفسها جزء من التاريخ ولذلك فلا معنى لِلَوْمِهم ، وإنما اللوم كل اللوم لانقيادنا الأعمى لما كان نتاجاً لظروف تاريخية خاصة ولتعاملنا معه وكأنه حقيقة مطلقة . إن هذا الانقياد يصرفنا عن اكتشاف الكل الذي يحمل فعلاً الوحدة الثقافية العربية . ذلك أنه وراء « تاريخ » الاختلاف والتعدد والصراع والانفصال يثوى تاريخ الوحدة والتكامل والاتصال ، وإذن فعلى انقاض تاريخ الأجزاء ، الممزق المبعثر ، يجب أن نبني تاريخ الكل .

- والتاريخ الثقافي العربي كما هو سائد اليوم هو تاريخ **علوم وفنون من المعرفة منفصلة بعضها عن بعض** : فتاريخ المذاهب الفقهية - ان وجد - معزول تماماً عن تاريخ المذاهب النحوية ، وهما معاً منفصلان ، كلا على حدة عن تاريخ المذاهب الكلامية والفلسفية . . . الخ . نعم نحن لَسْنَا ضد التخصص ، ولكن يجب أن نراعي داخل دائرة التخصص ذاتها الترابط بين الاختصاصات في ثقافة الماضي ، فالفقيه كان نحوياً والنحوي فقيهاً ، وربما نجدهما معاً من المتكلمين أو البلاغيين ، وكما عرف تاريخنا الثقافي فقهاء علماء في الرياضيات أو الفلك أو النبات عرف كذلك فقهاء فلاسفة كالغزالي وابن حزم وفلاسفة فقهاء كابن رشد . . . وهكذا فوراء التعدد والتنوع في ثقافتنا الماضية يقوم التكامل والوحدة ، وهذا شيء يغفله تاريخنا الثقافي السائد الآن . والنتيجة من هذا الاغفال هي أن الفقيه منا لا يرث من فقه الماضي إلَّا خُصُومة بعض الفقهاء للفلسفة مَثَلًا ، كما لا يرث نُحَاة اليوم من نحو الماضي الا خصومة بعض النحاة للمناطقة ، في حين أن هذه الخصومات جميعها كانت أما خصومات علمية أي اجتهادات ، وأما امتداد لخصومات سياسية ، وفي كلتا الحالتين كانت تمليها عوامل ظرفية ، فيجب إذن أن تبقى هناك مرتبطة بظروفها لينفسح المجال لما هو تاريخي حقاً ، أي لما هو صيرورة وتكامل ووحدة .

- والتاريخ الثقافي العربي الراهن زمنه راكد ، كما أوضحنا ذلك قبل . وبالتالي فهو لا يقدم لنا تطور الفكر العربي وانتقاله من حال إلى حال بل يقدم لنا « مَعْرِضاً » أو « سوقاً » للبضاعة الثقافية الماضية التي تحيا كلها زمناً واحداً يعاصر فيه القديم الجديد ، تماماً مثلما تعاصر البضاعة القديمة البضاعة الجديدة خلال فترة المعرض أو السوق . والنتيجة من ذلك تداخل الأزمنة الثقافية في وعينا بتاريخنا الثقافي مما يفقدنا الحس التاريخي ويجعل حلقات الماضي تترى أمامنا كمشاهد متزامنة وليس كمراحل متعاقبة . **وهكذا يتحول حاضرنا الى « معرض » لمعطيات ماضينا** ، فنعيش ماضينا في حاضرنا هكذا جملة واحدة ، بدون تغاير ، بدون تاريخ .

- وكما يتسم تاريخنا الثقافي بتداخل الأزمنة الثقافية يتسم كذلك **بتداخل الزمان والمكان** فيه . إن تاريخنا الثقافي يرتبط في وعينا بالمكان ربما أكثر من ارتباطه بالزمان : تاريخنا الثقافي هو تاريخ الكوفة والبصرة ودمشق وبغداد والقاهرة والقيروان وفاس واشبيلية وقرطبة . . . مما يجعل منه تاريخ « جزر ثقافية » منفصلة بعضها عن بعض في الزمان انفصالها في المكان . والنتيجة حضور هذه الجزر الثقافية في الوعي العربي المعاصر حضوراً ، لا على التعاقب ولا على التزامن ، بل حضوراً لازمانياً ، **الشيء الذي يجعل وعينا « التاريخي » يقوم على التراكم وليس على التعاقب ، على الفوضى ، وليس على النظام** .

- وأخيراً وليس آخراً لا بد من ملاحظة **ما يسود العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي من اضطراب وانقطاع** ، وذلك على حساب تاريخنا ، على حساب دوره

ومكانته في التاريخ العالمي . لقد بُني التاريخ الثقافي الأوروبي على الاستقلال الذاتي ، فهو يبدأ من أثينا لينتقل الى روما ثم الى فلورنسا ومنها الى أوروبا الحديثة . والعملية قائمة كلها على غبن العرب ، على الاستغناء عن تاريخهم الثقافي ، على اقصاء تعسُّفِي لدور الثقافة العربية الأساسي في التاريخ الثقافي العالمي . وإذا مال بعض المستشرقين الى « الموضوعية » صرحوا بأن العرب كانوا حلقة وصل بين اليونان وأوروبا . وهم يجعلون حلقة الوصل هذه مؤقتة استغنت عنها أوروبا سريعاً بعودتها الى الأصول اليونانية . هذا في حين أن الثقافة العربية لم تكن في الواقع مجرد حلقة وصل بين الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة ، بل لقد كانت بالفعل إعادة انتاج للثقافة اليونانية ، وكانت الثقافة الأوروبية الحديثة في بداية أمرها إعادة انتاج للثقافة العربية الاسلامية . وإذن فحضور الثقافة العربية الاسلامية في التاريخ الثقافي العالمي « الأوروبي » حضور مؤسس ، وليس مجرد حضور الوسيط المؤقت . وعلينا نحن اليوم أن نثبت ذلك ، ليس بمجرد الادعاء والتنويه الذاتي ، العاطفي ، بل بالعمل على إعادة كتابة تاريخنا الثقافي وإعادة ترتيب العلاقة بينه وبين التاريخ الثقافي العالمي على أسس علمية موضوعية ، وبروح نقدية .

- ٤ -

تطرح الملاحظات السابقة ، سواء ما تعلق منها بتداخل الأزمنة الثقافية أو بالترحال الثقافي في الفكر العربي أو بما يسود تاريخنا الثقافي من فوضى وانقطاع ، تطرح **مشكلة التقدم** في هذا الفكر ومن ثمة في الثقافة العربية عموماً . والواقع أن هذه القضية كانت مطروحة علينا منذ البداية ، أي منذ أن بدأنا نناقش ما نقصده بـ « العقل العربي » وبكيفية خاصة منذ أن بدأنا نتحدث عن وحدة الزمن الثقافي العربي وركوده . ومهما يكن فلعله أصبح واضحاً الآن ، بعد الملاحظات السابقة ، أنه لا يمكن كتابة تاريخ « مطابق » للثقافة العربية ولا تحويل الوعي الثقافي العربي من وعي لاتاريخي الى وعي تاريخي الا إذا تم الفصل ، ولو بصورة مؤقتة ، ولكن منهجية ، في هذه المشكلة ، مشكلة التقدم في الفكر العربي والثقافة العربية . نقول بصفة مؤقتة إيماناً منا بأن أي رأي في الموضوع سيظل ، ويجب أن يبقى ، قابلاً للتعديل والتغيير ، ما دامت معلوماتنا عن تراثنا ناقصة في أكثر من مجال ، وما دامت مناهجنا في البحث لا تلتزم بالشروط العلمية كاملة نظراً لحاجتنا « المتواصلة » الى تأكيد الذات أمام التحديات التي تواجهنا من كل ناحية . . بل ، وقبل ذلك كله وبعده ، لأن التاريخ لا يكتب مرة واحدة ، بل تعاد كتابته باستمرار . وإذن ففي هذا الاطار ندلي بالملاحظات التالية حول مشكلة التقدم في الفكر العربي .

إن الفكرة السائدة عن تطور الفكر العربي والثقافة العربية عموماً فكرة بدائية تماماً وبسيطة تماماً ، ولذلك تبدو بديهية لا تحتاج الى برهان : أننا نتصور الفكر العربي يبدأ بداية

متواضعة ، أو على هذه الدرجة أو تلك من الأهمية ، في نقطة ما داخل ما نسميه بـ « العصر الجاهلي » وهو فترة ثقافية تمتد حسب غالبية الأقوال ما بين خمسين ومائة سنة قبل الاسلام ، ثم يواصل ـ الفكر العربي ـ تقدمه مع بداية الاسلام على شكل خط صاعد الى حوالي القرن الثامن الهجري ليبدأ بعد ذلك ما نسميه بـ « عصر الانحطاط » الذي يمتد على شكل خط أفقي متقطع (علامة على التوقف والركود) سرعان ما يهوى الى أسفل (علامة على التراجع والانحدار) . بعد ذلك يبدأ تاريخ جديد للفكر العربي انطلاقاً من بدايات القرن التاسع عشر الميلادي ، تاريخ بداية ما نسميه بـ « عصر النهضة العربية الحديثة » ، التي نتصورها تواصل التقدم على شكل خط صاعد . . . إنها صورة مغرية ومريحة لأنها تبدو بسيطة واضحة ، ولكن ما أن يبدأ المرء يقلب النظر فيها حتى يبدأ الضباب يتسرب اليها من كل ناحية . فلنمعن النظر فيها قليلاً .

واضح أن الصورة التي رسمناها أعلاه لـ « تطور » الفكر العربي ترتكز على التسليم بثلاث بدايات . فمن جهة هناك البداية الأولى التي تنطلق من نقطة ما داخل « الجاهلية » ، ومن جهة ثانية هناك البداية الثانية التي تنطلق مع انطلاقة الاسلام لتشكل بداية « التاريخ » ، باعتبار أن ما قبلها كان عبارة عن « ما قبل التاريخ » ، وأخيراً هناك من جهة ثالثة بداية النهضة العربية الحديثة التي ينظر اليها هي الأخرى على أنها بداية « تاريخ جديد » . . . وواضح أنه في وضعية كهذه لا يمكن التفكير في « التقدم » الا انطلاقاً من احدى البدايات الثلاث وداخل زمنها الخاص ، وبعبارة أخرى لا يمكن الحديث عن تاريخ واحد للفكر العربي والثقافة العربية ، بل لا بد من الأخذ بثلاثة « تواريخ » يؤرخ أحدها للعصر الجاهلي ويؤرخ الآخر للعصر الاسلامي ويؤرخ الثالث لعصر النهضة . وليس هناك ما يلزم المؤرخ ـ في اطار هذا التصور ـ على ربط أحد هذه التواريخ بالآخر ، لأن كلا منها يؤخذ بمفرده مستقلاً بنفسه وليس على أنه سبب أو نتيجة . نستطيع الذهاب بعيداً مع هذا التصور فنتساءل : من يستطيع أن يقول مع شيء من الجدية في القول : أن العصر الإسلامي كان نتيجة أو استمراراً للعصر الجاهلي أو أن عصر النهضة كان امتداداً للعصر الإسلامي ؟ وواضح أن الأمر لا يعني أن هناك « قطيعة معرفية » بين هذا أو ذاك تقطع الاستمرارية ، بل أن الأمر يتعلق أساساً بثلاث « جزر » منفصلة بعضها عن بعض ، وبالتالي فمشكلة « التقدم » في الفكر العربي ، بهذا الاعتبار ، لن يكون لها من معنى إلا داخل العصر الجاهلي بمفرده ، أو العصر الإسلامي بمفرده ، أو عصر النهضة بمفرده .

ليس هذا إلا وجهاً واحداً من الصورة ، أما الوجه الآخر فيطل علينا إذا نحن طرحنا المسألة ، مسألة التقدم في الفكر العربي ، على مستوى القطيعة المعرفية ، أو « الطفرة » إذا كان لا بد من استعمال اللغة الجدلية . إننا إذا طرحنا المسألة على هذا المستوى فسنكون مضطرين لإعادة النظر بصورة جذرية في الصورة السابقة « الواضحة » و « المريحة » ،

خصوصاً ونحن نعلم أن مشروع النهضة العربية الحديثة قام ، وما زال يريد أن يقوم على « بعث ما مضى » ، لا على القطيعة معه . وبالمثل فنحن نعلم أن الإسلام لم يقم من أجل « نفي » الماضي والقطيعة معه ، بل قام من أجل « التصحيح » . . من أجل رد الناس الى دين ابراهيم ، جد العرب .

هذا إذا اقتصرنا على النظر إلى المسألة في إطار الزمن وحده . أما إذا حاولنا **الربط بين الزمان والمكان** فإن الصورة ستتعتم أمامنا بشكل يبعث على الحيرة والقلق . ذلك أن ما نسميه بالعصر الجاهلي مثلاً لا يخص من ناحية المكان إلا منطقة واحدة من المناطق العديدة التي يغطيها ، الآن وقبل الآن ، الفكر العربي ، منطقة « جزيرة العرب » هكذا بين مزدوجتين ، لأن العصر الجاهلي لم يغطيها كلها وإنما مناطق معينة منها . أما ما عدا تلك المناطق كسورية وفلسطين والعراق بالاضافة الى مصر وشمال أفريقية والأندلس فهي لا تدخل في الإطار الزماني ـ المكاني الذي يتحدد به ما نسميه : العصر الجاهلي . ولكن هذا لا يعني أن هذه المناطق لم تكن ترتبط به بل بالعكس : ان **جميع الأقطار العربية قد عاشت بَعْدِيّاً « العصر الجاهلي» ذاك وما زالت تعيشه كجزء من تاريخها الثقافي**. ومثل ذلك العصر الإسلامي نفسه الذي يجب التمييز فيه كذلك بين **أمكنة ثقافية** ، عاش بعضها بعدياً ما سبق أن عاشه بعضها الآخر من قبل . فلقد عاشت القاهرة أيام الفاطميين بعدياً ما عاشته بغداد في أوج العصر العباسي ، وعاشت فاس وقرطبة بعدياً كذلك ما عاشته من قبل كل من القاهرة وبغداد . وقد نتج عن ذلك ما يمكن أن يعبر عنه بـ « **ظاهرة الاجترار الثقافي** » التي ما زالت تحملها معها المؤلفات الكثيرة التي وصلتنا والتي يكرر بعضها بعضاً بشكل يجعلها جميعاً تحمل ثقافة لا حركة فيها سوى ذلك النوع من الحركة الذي سماه النظام بـ « حركة الاعتماد » والذي سبقت الإشارة إليه ، وهذا على الرغم مما يفصل بين مؤلفيها من مسافات على سلم الزمن « الطبيعي » .

وإذا نحن انتقلنا إلى الفكر العربي في عصر النهضة وجدنا أنفسنا أمام نفس الظاهرة . ذلك لأنه إذا جعلنا بداية هذا العصر في أوائل القرن التاسع عشر كما هو الشائع فإن هذا لن يكون له معنى ، على صعيد المكان ، إلا بالنسبة لمصر والشام ، أما البلاد العربية الأخرى فلقد عاشت هذه البداية نفسها بعدياً وبدرجات متفاوتة . ففي المغرب مثلاً عشنا ما بين الثلاثينات والخمسينات من هذا القرن ما عاشته مصر والشام بين أوائل القرن الماضي ومنتصف هذا القرن الشيء الذي يعني أننا في المغرب عشنا في ربع قرن ما عاشته بلاد عربية أخرى في قرن ونصف ، وبالتالي فإن **التزامن الثقافي** في الوطن العربي ، مغرباً ومشرقاً ، لم يبدأ الا انطلاقاً من منتصف الخمسينات من هذا القرن . أما قبل ذلك فلقد كنا في المغرب **نعيش «ماضي» النهضة في المشرق على أنه «مستقبل» النهضة في المغرب**. ومن دون شك فان ما

حصل من تفاوت بين المغرب والمشرق في هذا المجال حصل كذلك بين بلدان المشرق بعضها مع بعض .

تقودنا الملاحظات السابقة الى تقرير نتيجتين متعارضتين :

ـ هناك من جهة تداخل بين « العصور » الثقافية في الفكر العربي ، منذ الجاهلية الى اليوم ، مما يجعل منها زمناً ثقافياً واحداً يعيشه المثقف العربي ، في أي مكان من الوطن العربي ، كزمن راكد يشكل جزءاً أساسياً وجوهرياً من هويته الثقافية وشخصيته الحضارية . والسمة البارزة في هذا الزمن الثقافي العربي الواحد هي حضور القديم ، لا في جوف الجديد يغنيه ويوصله ، بل حضوره معه جنباً الى جنب ينافسه ويكبله .

ـ وهناك من جهة أخرى انفصال بين الزمان والمكان في التاريخ الثقافي العربي انفصالاً جعل بعض البلاد العربية تعيش بعدياً على صعيد الفكر والثقافة والوعي ما عاشه بعضها الآخر من قبل ، الشيء الذي يعني غياب التزامن الثقافي على صعيد الوطن العربي ، أو على الأقل عدم تحققه كاملاً في أية فترة من فترات التاريخ العربي إلى اليوم .

فكيف نتعامل مع هذين الواقعين المتعارضين ؟

ليس ثمة شك في ان هاتين الظاهرتين المتعارضتين تعكسان بصورة خاصة ولربما مباشرة ، معطيات التاريخ السياسي العربي (الفتوحات ، تحول العواصم او كراسي الملك بتعبير ابن خلدون مع انتقال الحكم من أسرة إلى أسرة ، استقلال بعض الأقطار العربية والإسلامية بنفسها سياسياً منذ وقت مبكر ، تغير الخارطة السياسية للبلاد العربية كأقطار وعدم استقرار الحدود بينها ، ارتباط الثقافة عموماً بالدولة وأجهزتها . . . الخ). ولا جدال كذلك في ان ذلك يرجع أيضاً إلى طبيعة وسائل الإتصال الثقافي التي كانت متوفرة ، وبكيفية خاصة عدم وجود الطباعة وتأخر انتشارها على صعيد الوطن العربي ككل . . .

غير ان ما يهمنا هنا ليس تفسير هاتين الظاهرتين ، ظاهرة تداخل العصور الثقافية مع غياب التزامن الثقافي في الفكر العربي ، قديماً وحديثاً ، فسواء التمسنا لهما اسبابهما وعوامل تكونهما في هذا المجال او ذاك ، في هذه المعطيات او تلك ، فإننا سنجد انفسنا في جميع الأحوال أمام مظهرين متناقضين علينا ان نتعامل معهما بهذه الصورة او تلك ، وبالتالي فالسؤال : كيف ينبغي التعامل معهما ؟ يظل قائماً .

صحيح أننا هنا لا ننطلق من موقف وضعي يكتفي بوصف الظاهرة لا غير ، بل إننا بالعكس من ذلك نطمح إلى التفسير في اتجاه التغيير ، فموضوعنا هو نقد العقل العربي وليس مجرد وصفه او « تحليله » . ولكننا مع ذلك نحرص على ان لا نجعل الرغبة في « التفسير والتغيير » تقفز بنا على طبيعة الواقع الذي نتعامل معه وتجعلنا نغفل بالتالي عن التفكير في كيفية التعامل معه من أجل تفسيره وتغييره .

سننظر إذن إلى الظاهرتين اللتين ابرزناهما قبل بوصفهما تعكسان ما نعبر عنه هنا

بـ «الحقيقة العربية المزدوجة» التي يمكن ان نلتمس لها مظاهر أخرى عديدة في الواقع العربي ـ بما هو عربي (الوحدة / التجزئة ، الغنى / الفقر ، الخصوبة / الجدب ، الصحراء/ البحر . . . الخ . . الخ) . في هذه « الحقيقة العربية المزدوجة » **تتنافس الخصوصيات القطرية مع العمومية القومية ولكن داخلها** ، لا خارجها ، ودون أن يطمح أي منهما إلى الغاء الآخر أو نفيه ، وأن هو فعل الغى نفسه لأن وجود أحدهما متوقف على وجود الآخر ومشروط به .

وهكذا فمشكلة التقدم في الفكر العربي لا يمكن أن تعالج معالجة علمية مع غياب الوعي بهذه الحقيقة المزدوجة التي تشكل جوهر الكيان العربي في كافة المجالات . فإذا نظرنا إلى هذا الكيان من خلال مظهره الوحدوي ـ مظهره العام ـ وجدنا الزمن الثقافي العربي زمناً واحداً تتداخل عصوره بالشكل الذي بيّنا. ولكن إذا نظرنا إلى نفس الكيان من خلال مظهر الخصوصية فيه ، أي بوصفه أجزاء تَفَاوَتَ نموها عبر التاريخ ، وجدنا انفسنا أمام غياب التزامن الثقافي ، أي أمام أزمنة ثقافية متعددة يمكن البحث في كل منها عن عصور منفصلة متباينة ، بل ربما حتى عن مراحل تحققت عبر « قطائع » في بعض القطاعات الفكرية والثقافية . على أن الوعي بهذه الحقيقة العربية المزدوجة سيظل سلبياً إذا ظل يتحرك على الصعيد المعرفي المحض، إذ سيؤول في هذه الحالة الى مجرد القول بـ «تكامل» المظهرين المتناقضين وينتهي بالتالي إلى قبول « الواقع » ، وكأن ليس في الإمكان أبدع مما كان . لا بد إذن ، ونحن نصدر عن موقف نقدي ينشد التغيير ، من التحرك أيضاً من موقع إيديولوجي واع ، اي لا بُدَّ من الصدور عن موقف تاريخاني ، موقف يطمح ليس فقط إلى اكتساب معرفة صحيحة بما كان ، بل أيضاً إلى المساهمة في صنع ما ينبغي ان يكون ، وهو بالنسبة للمجال الذي نتحرك فيه : الدفع بالفكر العربي في اتجاه العقلنة ، اتجاه تصفية الحساب مع ركام ، ولا نقول رواسب ، اللامعقول في بنيته . وبناء عليه فإن مشكلة التقدم في الفكر العربي يجب ان تطرح ليس فقط في إطار الماضي (هل كان هناك تقدم ام لا ؟) بل في إطار المستقبل ايضاً (أي كيف العمل لتحقيق التقدم ؟) . وبعبارة أخرى ان متطلبات تحقيق التقدم للفكر العربي ، حاضراً ومستقبلاً ، يجب ان تكون حاضرة عند اختيارنا للزاوية التي سننظر منها إلى مشكلة التقدم في الفكر العربي المنحدر إلينا من الماضي . وبما أننا نطمح إلى فكر عربي واحد ، او موحد ، يتحقق فيه التزامن الثقافي ليس فقط بين أجزاء الوطن العربي بعضها مع بعض ، بل أيضاً بيننا نحن كعرب والعالم المتمدن ، بحيث نحقق حضورنا داخل الفكر العالمي في أرقى صوره ، فإنه سيكون علينا ان ننظر إلى قضية التقدم في ماضي وحاضر الفكر العربي والثقافة العربية من خلال المظهر الوحدوي فيهما ، أي من خلال الزمن الثقافي الواحد الذي يمتد في الواقع العربي منذ الجاهلية إلى اليوم والذي يتوقف تقدم الفكر العربي استقبالاً على تحقيق قطيعة ابيستيمولوجية معه ، قطيعة قِوَامُها تدشين زمن ثقافي جديد على أسس جديدة .

تلك هي استراتيجيتنا العامة في هذا « القول » الذي نضعه بين دفتي هـذا الكتاب ، إستراتيجية ابـراز عيوب وحـدة مضت من أجل بنـاء وحدة أفضـل وأمتن . ان التضحيـة بـ «الزمن» ـ أي بمتابعة «التطور» ـ في دراستنا لبنية العقل العربي ومكوناته الثقافية سيكون من أجل « زمن المستقبل » الذي نريده متصلاً متصاعداً . وليست هذه التضحية ، بل الاستراتيجية العامة ، مجرد اختيار اعتباطي ، بل تمليها ، ان لم نقل تفرضها ، معطيات الثقافة العـربية نفسها . وكما قال عبد الوهاب بوحديبة : « فالبنيوية جن يلابس الثقافة العربية ، اذ في هذه الثقافة بنيات أزلية يجب الكشف عنها بأي ثمن »(٧) . ولكننا إذا كنا نطمح إلى المساهمة في الكشف عن هذه البنيات فليس ذلك من أجل البحث عن أصالة ، موهومة ، فوق الزمن ، بل من أجل تجاوزها . وفي هذه الحالة فإن التحليل التاريخي سيكون ضرورياً لنا ضرورة التحليل البنيوي ذاته .

لقد قررنا في عدة قضايا منهجية ، وعلينا في ختام هذا الفصل ان نمهد لاتخـاذ قرار آخر ، منهجي كذلك .

ـ ٥ ـ

عندما أثرنا قبل قليل مسألة البداية في الفكر العربي كنا نفكر فيها تحت ضغط مسألة التقدم التي جعلناها أحد المحاور الرئيسية في هذا الفصل ، ولذلك تراءت أمامنا في الحين بدايات وليس بداية واحدة ، بدايات تختلف عن بعضها باختلاف العصور الثقافية العربية من جهة ، وبغياب التزامن الثقافي بين أقطار الوطن العربي من جهة ثانية . غير ان مناقشة هذين المظهرين الأساسيين في الثقافة العربية دفعت بنا إلى اختيار منهجي استرلتيجي قوامه النظر إلى هذه الثقافة كوحدة ، ككل واحد ، كزمن ثقافي واحد ، تذوب فيه تلك البدايات التي تقدم نفسها وكأنها تؤسس عصوراً ثقافية فعلية ، في حين ان الأمر إنما يتعلق في الواقع بمجرد تجليات مكانية لكلية الفكر العربي والثقافة العربية (دمشق ، بغداد ، القاهرة ، القيروان ، فاس ، قرطبة ، . . .) .

ومع ذلك فإن هذا الاختيار الاستراتيجي لا يلغي مشكلة البداية . إنه يتجاوز فعلاً البدايات التي ناقشناها قبل ، ولكنه بالمقابل يطرح علينا ، أي على صعيد المنهج والرؤ ية ، مشكلة النقطة التي سننطلق منها لدراسة تشكل بنية العقل العربي ، مشكلة بداية إعادة بناء كلية الثقافة العربية .

فكيف سنحدد هذه النقطة ـ البداية ؟

إنه سواء رجعنا بهذه البداية « البنيوية » إلى السوميريين او وقفنا بها عند العصر الجاهلي او عند قيام الإسلام او ربطناها بفترة أخرى سابقة او لاحقة فإننا سنكون دوماً قد قمنا باختيار . وسواء وعينا ذلك ام لم نعه ، فإن البداية في جميع هذه الحالات ، ولربما في جميع الأحوال ،

ليس هي ما كان بالفعل كذلك ، بل هي ما اخترناه ان يكون كذلك . ان الرجوع ببنية العقل العربي إلى « البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم »[٨] عمل مشروع ، تماماً مثلما هو مشروع جعل بداية تشكل نفس البنية ـ بنية العقل العربي ـ في « العصر الجاهلي » أو في مرحلة اخرى سابقة او لاحقة ، فقط شريطة ان يكون ذلك متسقاً ، (غير متناقض) مع المعنى الذي يعطيه الباحث لعبارة «العقل العربي» . فالبداية هنا تستمد مشروعيتها من الحدود التي نرسمها للموضوع وليس العكس .

أما نحن فقد اخترنا ان ننظر إلى العقل العربي لا من خلال ما هو حي ـ ميت أي ما هو باق من النقوش والآثار والأصول اللغوية التي تمتد بعيداً ، ربما أبعد مما اصطلح القدماء على تسميته بـ « العرب البائدة » ، بل لقد فضلنا ان نحدد ونعرف العقل العربي من خلال ما هو حي فيه ، اي من خلال الثقافة التي صنعته ، الثقافة العربية التي ما زالت تحتفظ بها إلى اليوم كتب ومجلدات عديدة لا تحصى ، والتي ما زالت تحمل هويتنا الثقافية ، الهوية التي تشكل العنصر الجوهري في مفهوم « العرب » في العصر الحاضر والعصور السابقة . وما دام الأمر كذلك فإن مجال الاختيار للبداية الملائمة للتحديد الذي اعطيناه لـ « العقل العربي » أصبح محصوراً بحدود هذه الثقافة التي ما زالت حية فينا ، اي بالإطار المرجعي الذي به تتحدد .

فما هو هذا الإطار إذن ، الإطار المرجعي للفكر العربي ؟

ذلك ما سنقرر فيه في الفصل التالي .

هوامش الفصل الثاني

(١) واضح أننا نستوحي هنا ، على صعيد التعريف ، ميشال فوكو . ولكننا ، كما سيلاحظ القارىء المطلع على أعمال هذا المفكر الفرنسي ، لا نحذو حذوه حذو النعل بالنعل كما يقال ، بل نلتمس لعملنا مفاهيمه وتوجيهاته من طبيعة موضوعه الخاص : الثقافة العربية .

(٢) ينسب هذا التعريف إلى ادوارد هيريو E. Herriot وهو مؤرخ ورجل سياسة فرنسي ، توفي سنة ١٩٥٧ .

(3) J. Piaget: **Problèmes de psychologie génétique,** P 8. Deuvêl Gonthier Paris 1972.

(٤) واضح انه لا علاقة بين « اللاشعور المعرفي » كما نستعمله هنا وبين « اللاشعور الجمعي » كما في مصطلح يونغ .

(٥) كما فعل بعض المستشرقين ومن سار على دربهم . انظر مثلاً **فجر الإسلام** لأحمد أمين الفصل الثالث وعنوانه « طبيعة العقلية العربية » .

(٦) هناك كتاب بعنوان : « **الحلقة المفقودة في تاريخ العرب** » من تأليف محمد جميل بيهم (نشر مصطفى الحلبي القاهرة ١٩٥٠) . وهو : « كتاب يتناول أنباء العالم العربي بالمشرق والمغرب في النواحي السياسية والإقتصادية والإجتماعية من سقوط بغداد حتى نهاية الحرب العالمية الأولى » (= عبارة على غلاف الكتاب) . وإذا تذكرنا ان سقوط بغداد كان عام ١٢٥٨ م كما يقول المؤلف نفسه تكون « الحلقة المفقودة في تاريخ العرب » عبارة عن ستة قرون ونصف ، أي ما يشكل نصف ما مضى من التاريخ الهجري ، تاريخ الإسلام ، تاريخ الأمة العربية . لنتخيل إذن كيف سيكون الوعي التاريخي والزمن الثقافي لدى أمة نصف تاريخها « حلقة مفقودة » على صعيد وعي أبنائها .

(7) Abdelwahab Bouhdiba: **Culture et Société,** P.206. Public. de l'université de Tunis 1978.

(٨) عنوان كتاب ليوسف الحوراني ، دار النهار ، بيروت ١٩٧٨ .

الفصل الثالث

عصر التدوين
الاطار المرجعي للفكر العربي

- ١ -

على الرغم من أننا لم نقرر بعد ، بكيفية واضحة وصريحة ، في قضايا أساسية بالنسبة لبحثنا فقد كنا نتحدث عنها وكأننا فصلنا فيها بصورة نهائية . ومن غير شك فإن هذا « العيب » سيظل مرافقاً لنا إلى نهاية المطاف لأنه من « عيوب » اللغة ، وهي التي لا تستطيع التعبير عن الأفكار إلا عبر الزمن أي بالتتابع . فمن واجبنا إذن أن نلتمس العذر لأولئك الذين يخاطبون مراسليهم بمثل هذه العبارة : « إن القلم لا يطاوعني في التعبير عن مكنونات صدري » . ذلك لأن « مكنونات الصدر » التي من هذا النوع تريد كلها الخروج دفعة واحدة في حين أن اللغة تفرض عليها الخضوع لنوع من الترتيب والنظام .

من حسن حظنا أننا لسنا هنا ازاء أفكار من هذا النوع الذي غالباً ما يتغذى بالعاطفة ، بل نحن أمام أفكار تقبل بطبيعتها النظام والترتيب لأنها عقلية ، أو لأنها العقل ذاته . والذي يحدث في بعض الأحيان هو أننا نضطر إلى تأخير ما « يجب » أن يتقدم وتقديم ما « يجب » أن يتأخر ، حتى نستطيع الكلام . من ذلك أننا مثلاً ناقشنا مشكلة التقدم في الفكر العربي وتحدثنا عن العصور الثقافية العربية وفي مقدمتها العصر الجاهلي وكأننا قد حددنا بالضبط هوية تلك العصور أو أننا فصلنا بشكل واضح في مسألة البداية ، بداية تشكل بنية العقل العربي . هذا مع أن مسار الأمور من وجهة النظر التاريخية ربما يقتضي ، في نظر البعض ، الانطلاق في البحث من العصر الجاهلي أولاً باعتبار أن بنية العقل العربي كما حددناه إنما تشكلت في ذلك العصر ، أو على الأقل بدأت تتأسس داخله . إن هذا ليس صحيحاً من وجهة النظر التي نصدر عنها . فالزمن الثقافي ، كما أوضحنا ذلك من قبل ، زمن خاص لا يخضع لمفهوم القبلية والبعدية كما ينسحبان على الزمن الاجتماعي الطبيعي .

فلننظر إذن كيف ينبغي أن ترتب الأمور في وعينا ، ولنبدأ بفحص صورة العصر الجاهلي فيه .

أما أن يكون عرب الجزيرة العربية يتوفرون على ثقافة معينة وبنية عقلية خاصة ، تنتمي الى هذه الثقافة ، فهذا ما لا يمكن الشك فيه إلا إذا أمكن الشك في وجودهم المادي نفسه . وأما أن تكون الصورة التي لدينا نحن اليوم عن العصر الجاهلي ـ بوصفه زمناً ثقافياً وبنية عقلية خاصة ـ نسخة طبق الأصل للواقع الثقافي الفكري الذي عاشه عرب الجزيرة العربية قبل الاسلام ، فهذا ما لا بد لنا من مناقشته ووضعه موضع السؤال .

إننا لا نريد أن نطرح هنا مجدداً تلك القضية التي أثارها طه حسين من قبل ، قضية صحة أو عدم صحة الأدب الجاهلي ، وبالتالي الموروث الثقافي الذي ينسب إلى عرب ما قبل الإسلام . أن الشك في مثل هذه الأمور يجب أن يكون في حدود وإلا فقد كل مبرر منهجي . ذلك لأنه بامكان « الوضاع » أن يضعوا فعلاً بعض الأشعار وينسبوها الى من تقدمهم ، ولكن من المستبعد تماماً أن يتناول الوضع شخصيات الماضي وما ينسب اليها ، في آن واحد . وبعبارة أخرى : لكي تنسب أشعار الى شعراء جاهليين يجب أن يكون هناك بالفعل ليس فقط «شعراء جاهليين» ، بل أيضاً شعر جاهلي ينسج على منواله . فالتزوير من غير نموذج سابق غير ممكن . وأما أن يكون الأدب الجاهلي قد تعرض للوضع والبتر والابراز والاهمال . . الخ فهذا ما لا شك فيه ، وهذا ما لا يعنينا كثيراً في موضوعنا . إننا لن نناقش هنا معطيات العصر الجاهلي ، بل نريد جلاء الصورة العامة التي لدينا عنه ، الصورة التي تقدمها لنا عنه كتب التراث بمختلف أنواعها .

والواقع أن كتب التراث ، وكذلك الدراسات « الحديثة » ، تقدم لنا عن العصر الجاهلي هذا صورتين ، وليس صورة واحدة :

ـ هناك من جهة الصورة التي تبدو وكأن كل وظيفتها تبرير وصف ذلك العصر بـ «الجاهلي ». و « الجاهلية » مصطلح اسلامي يقصد به ، ليس فقط الجهل ، بمعنى عدم العلم وانتفاء المعرفة ، بل أيضاً ، ولربما كان هذا هو المقصود ، ما يرافق الجهل وينتج عنه ، أعني الفوضى وانعدام الوازع الجماعي سياسياً كان (الدولة) أو خلقياً (الدين) . من هنا تشبيه الجاهلية بالظلمة والإسلام بالنور . فالظلمة أو الظلمات تعني هنا الفوضى والتطاحن وغياب أفق مستقبلي ، كما تعني الجهل وعدم تقدير المسؤولية ، في حين أن النور يعني الوضوح في العلاقات والمسؤوليات . . وأيضاً وضوح الآفاق . هذا فضلاً عن حلول النظام محل الفوضى والتضامن محل التطاحن . . . فهل حقق الإسلام بالفعل هذا التحول الجذري في حياة عرب الجاهلية ؟

لا أحد يشك في أن وضعية العرب بعد الإسلام هي غير وضعيتهم قبله ، وهل هناك من تحول أعمق وأشمل من الانتقال من مجتمع قبلي منغلق ، مجتمع بدون دولة وبدون قانون ،

الى مجتمع منظم عالمي متفتح تقوده دولة تتوافر لديها كل مقومات الدولة ومن جملتها القانون المسطور ؟ ومع هذا كله فلا شيء يمنعنا من طرح هذا السؤال المنهجي الذي يخص ميدان بحثنا : هل حقق الاسلام بالفعل قطيعة معرفية مع العصر الجاهلي ؟ إن أهمية هذا السؤال بالنسبة لموضوعنا ترجع ، لا الى مضمونه ، بل إلى وظيفته . وسنرى فيما بعد أنه من هذه الزاوية سؤال مبرر تماماً .

ـ وهناك من جهة أخرى ـ وفي أذهاننا دائماً ـ صورة عن العصر الجاهلي غير تلك التي أبرزنا بعض معالمها ، صورة قوامها حياة فكرية نشطة ، وأسواق للفكر والثقافة وقدرة على الجدال والنقاش والمُحاجَّة ، تتجلى خاصة فيما أسماه الشيخ مصطفى عبد الرازق بـ « الجدل الديني »[1] والذي كان بالفعل نوعاً من « الكلام » قبل أن يقوم«علم الكلام» في الثقافة العربية الإسلامية . ليس هذا وحسب ، بل إن القرآن ، وهذا ما يجمع عليه المسلمون منذ القديم الى اليوم ، لم يكن ليخاطب العرب بتلك الصور البيانية الساحرة والمعاني السامية والحجج « العقلية » الكثيرة لو لم يكونوا في المستوى الذي يجعلهم قادرين على التعامل معها فهماً واستيعاباً . وأكثر من هذا وذاك فان المرء لا يسعه إلا أن يلاحظ أنه لو لم يكن العرب ذوي ثقافة في مستوى متقدم لما جادلوا القرآن ولما قالوا عنه إن هو إلا « سحر يؤثر » من جنس سحر الشعر وسجع الكهان . . . الى غير ذلك من الاعتراضات التي سجلها القرآن ورد عليها .

نحن إذن أمام صورتين مختلفتين عن العصر الجاهلي تقدمها لنا كتب التراث مستندة في الغالب إلى إشارات وردت في القرآن بصيغة أو بأخرى . وبالرغم من أنه يمكن قبول الصورتين معاً ، وفي آن واحد باعتبار أن إحداهما تعكس حياة الاعراب والأخرى حياة الحضر ، أو أنهما تمثلان مظهرين من مظاهر ذلك العصر ككل ، فإنه من الضروري الانتباه مع ذلك إلى أن صورة العصر الجاهلي في الوعي العربي لم تكن دوماً وليدة المعطيات التاريخية وحدها ، ولا نظن أنها كذلك اليوم ، بل كانت ، وما تزال ، خاضعة لمتطلبات تنتمي الى « الحاضر » ، حاضرنا نحن أو حاضر من كانوا قبلنا ، وإذا شئنا الدقة قلنا أنها خاضعة لمتطلبات « الحاضرَيْن » معاً ، باعتبار أنها صورة ينقلها خلف عن سلف لكل منهما ما « يريده » من العصر الجاهلي . . ومن المؤكد أن المراد لم يكن واحداً .

لنتساءل إذن كيف ومتى بدأ وعي العرب ينتج صورة ، أو صوراً ، لما نسميه : العصر الجاهلي ؟

لا حاجة بنا هنا إلى إثقال القارىء بالمعلومات « التاريخية » المتداولة الآن وقبل الآن بكثرة. فلقد كان الاسلام ، وبالخصوص بعد الهجرة ، يعبر فعلاً عن تجاوز وضعية لم تعد قائمة ، لا لأنها كانت قد تقادم العهد بها بل لأنها كانت غير مرغوب فيها ولا في استرجاع ذكرياتها. إن الفتوحات العظيمة التي حققها عرب الجزيرة في عهد الخلفاء الأربعة جعلهم يشعرون، ويتأكدون يوماً بعد يوم ، أنهم خرجوا بالفعل من « الظلمات الى النور » ، في كل مجال وعلى

جميع المستويات . وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا أن العرب كانوا في عهد أبي بكر وعمر على الأقل ، يحاربـون صورة المـاضي الجاهلي في وعيهم بكـل عنف وبمختلف آليات الكبت المعروفة . إن ما قبل الاسلام ، بالنسبة اليهم كان يمثل « ما قبل التاريخ » . . تاريخهم . وليس من المصادفة في شيء أن يختار عمر بن الخطاب يوم هجرة الرسول الى المدينة ليجعله بداية للتاريخ العربي ، بل لكل « تاريخ » .

غير أن هذا الرفض الشامل للعصر الجاهلي لم يكن ليستمر طويلاً : إن المتـطلبات الإدارية للدولة الجديدة ، والنظام الذي اتبع في توزيع الغنائم وما نتج عن ذلك أو رافقه من الحاجة الى « ضبط » الانساب ، ثم إن ما حدث من تطورات في آخر خلافة عثمان وأثنـاء خلافة علي ومعاوية . . . كل ذلك جعل العرب يغيرون موقفهم من ماضيهم، من «ما قبل تاريخِهِمْ » ، فبدأت عملية احياء الماضي ، ووجدت « الحمية الجاهلية » المكبوتة متنفساً لها واسترجعت كامل حريتها والنتيجة : إعادة بناء « الماضي الجاهلي » بالشكل الذي يستجيب لمتطلبات « الحاضر الإسلامي » . وما دام الطريق الى الماضي هو الذاكرة فلا شيء يمنعها ـ أي الذاكرة ـ من أن تنتقي وتختزل وتستعين بالخيال ، خصوصاً والحياة في الماضي الجاهلي كانت منغلقة على نفسها الشيء الذي يعني أنه لا يمكن الطعن فيما يروى عنها الا بواسطة حياة مثلها : إن العصبية القبلية التي ظهرت للوجـود ، لربما بأقوى ممـا كانت عليـه في العصر الجاهلي نفسه ، لم تكن تعكس رواسب الماضي ، بل إنما كانت تعبر عن حاجات الحاضر .

ليس هذا وحسب ، بل إن التطور الذي حصل على مستوى العنصر العربي سيشمل العناصر الأخرى داخل المجتمع الاسلامي الكبير المتنامي . لقد كان ينظر إلى الدولة الأموية في بدء نشأتها على أنها دولة قبيلة استبدت على قبائل أخرى ، فكانت المعارضة ، في أول الأمر ، داخل التحالف العربي لا خارجه. ولكن عندما انبعثت العصبية داخل هذا التحالف أصبحت المعارضة تبحث عن زبناء لها خارج العرب ، فوجدت المعارضة الصامتة، معارضة الموالي الذين كانوا على هامش الدائرة العربية ، وجدت متنفساً بل مجالاً للحركة . من هنا أخذت تتبلور فكرة « الدولة الاسلامية » ، فكرة تريد من الدولة أن تكون دولة جميع المسلمين لا دولة العرب وحدهم ، فبالأحرى جماعة منهم . ولما كان غير العرب يشكلون الأكثرية في المجتمع الاسلامي الجـديد وينتمـون الى شعوب مختلفـة فلقد اتخـذت المعارضـة شكل « شعوبية » أي حركة شعوب اسلامية غير عربية ، تطالب ، إن لم يكن بديمقراطية الأغلبية فعلى الأقل بـ « المساواة » . ومن الجدير بالاعتبار أن الشعوبيين كان يطلق عليهم في أول الأمر اسم « أهل التسوية » أي المطالبـون بالمساواة .

وكما هو معروف فلقد ركبت الشيعـة هذه الحـركة، أو على الأقـل استظلت هذه الحركة براية التشيع وتحولت إلى حركة سياسية دينية تـزداد اتساعـاً وتجذراً ، الشيء الذي مكنها من القيام بالدور الحاسم في الإطاحة بالدولـة الأمويـة وتأسيس

الدولة العباسية. وبما أن الدولة الجديدة قد تسلم القيادة فيها العنصر العربي مرة أخرى ـ وهل كان يمكن أن يحصل غير ذلك في تلك الفترة ـ وبما أن المعارضة السياسية والعسكرية قد استنفدت قواها حين الثورة على الأمويين ثم صفي ما تبقى منها في أوائل الدولة العباسية فان الحركة الشعوبية ستكتسي شكل صراع ثقافي يحاول اخفاء مضمونه السياسي والطبقي في نفس القوالب التي صب فيها مضمون الصراع الذي نشب داخل العنصر العربي عند قيام الدولة الأموية . وهكذا ، **فبدلاً من « الكلام » في قضايا الحاضر وتوظيفها في السباق نحو المستقبل ، اتجهت الحركة الشعوبية الى مهاجمة الماضي العربي والطعن فيه كفكر وثقافة وحضارة . وكان من الطبيعي أن يكون رد الفعل العربي هو الدفاع : إن الدفاع عن الماضي العربي ، وعن العصر الجاهلي بالذات ، أصبح يكتسي الآن شكل الدفاع عن الهوية القومية ، لا بل الدفاع عن الوجود وأسباب الوجود .**

هكذا أصبحت عملية اعادة بناء الماضي العربي ، وبالضبط العصر الجاهلي ، ضرورة ملحة ، بل قضية مصير . كيف لا والماضي لا يهاجم من أجل ذاته بل من أجل الحاضر والمستقبل . لقد أدرك الخلفاء العباسيون هذه الحقيقة وعملوا على ضوئها وبوحي منها : **إنه البناء الثقافي الشامل الذي أصبح يطرح نفسه كضرورة تاريخية .**

لم تكن عملية إعادة بناء الماضي العربي ـ الجاهلي منه والاسلامي ـ من صنع الأفراد وحدهم ، بل كانت أساساً من المهام التي قامت بها الدولة ، لقد كانت عملية سياسية في جوهرها : **لم تكن مجالس المناظرات والمسامرات سواء في قصور الخلفاء والأمراء أو في الدور الخاصة والمساجد ، مجالس من أجل الترفيه و « الامتاع » و « المؤانسة » ، إنها وإن كانت كذلك في الظاهر ، فلقد كانت في واقع الأمر اعادة متواصلة ومتكررة لـ « كتابة » التاريخ** ، وبكيفية خاصة « تاريخ » العصر الجاهلي وصدر الاسلام . إنه التاريخ القومي الذي كانت تلتقط عناصره من ذاكرة الآباء وخيال الأبناء . ونحن لا نرى بدعة في ذلك فالشعوب تبني ، عادة ، تاريخها القومي تحت ضغط الحاجة ومتطلبات الظروف .

وإذن فالصورتان اللتان تَنْتَصِبَانِ في الوعي العربي ، اليوم وقبل اليوم ، عن العصر الجاهلي لا تعكسان حقيقة هذا العصر وحده بل تعكسان ، ولربما بدرجة أقوى ، الظروف التي تم فيها رسم معالم الصورتين ، وهي ظروف الدولة الإسلامية في عصر التدوين ، ذلك لأن ما نعرفه وما عرفه أجدادنا عن الجاهلية وصدر الإسلام إنما يرجع الفضل فيه إلى تلك العملية الشاملة ، عملية البناء الثقافي التي تمت خلال عصر التدوين .

على أن ما يهمنا من هذا العرض السريع للظروف التي تم فيها بناء العصر الجاهلي على صعيد الوعي العربي ، ليس الصورة أو الصور التي تقدمها لنا عملية البناء تلك ، **بل إن ما يهمنا أكثر هو عملية البناء ذاتها** ، تلك العملية التي لا سبيل الى الشك فيها كحدث تاريخي . واذا شئنا الدقة أكثر قلنا إن ما يهمنا في عملية البناء تلك ، ليس مواد البناء ، أعني المعطيات

التاريخية ، بل **طريقة البناء وفعل البناء نفسه** . ذلك لأنه سواء تعلق الأمر بالمفاخرات بين القبائل في عصر الأمَوِيينَ أو بِرَدِّ هجمات الشعوبية في عصر العباسيين ، أو بالمناظرات العلمية أو المسامرات الترفيهية أوْ بالكتابات التاريخية الصحيحة منها وغير الصحيحة التي عرفها العصران معاً، **فإن الذي كان يشيد في الحقيقة هو العقل العربي**، وليس العصر الجاهلي أو الماضي العربي . وهذا راجع ليس فقط الى أن عملية البناء قد اتجهت أساسا الى الجانب الثقافي (اللغة ، الشعر . . .) بل أيضاً لأنه في عملية البناء هذه بدأت تترسخ في الذهن العربي طرق في العمل والانتاج وأساليب في الاقناع ومقاييس للقبول والرفض . **إنه الخطاب العربي الذي كان آخذاً في التشكل** ، الخطاب في معناه الاصطلاحي الفلسفي المعاصر الذي يعني الكلام المنظم عن أشياء بالسكوت عن أشياء وابراز أشياء ، وبعبارة أخرى : الاستدلال على أشياء بأشياء مع اغفال كثير من الأشياء .

لقد تشكلت بنية العقل العربي ، اذن ، في ترابط مع العصر الجاهلي فعلاً ، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية ، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة : العصر الجاهلي بوصفه زمناً ثقافياً تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخياً كاطار مرجعي لما قبله وما بعده .

فإلى هذا الإطار المرجعي يجب أن نتجه الآن باهتمامنا .

- ٢ -

عندما يكون رجل الفضاء سابحاً في الأجواء العليا فان سفينته تشكل بالنسبة إليه ما ندعوه بالاطار المرجعي ـ أو المنظومة المرجعية ـ التي يراقب الأشياء من خلاله وبواسطته . فالكواكب والنجوم والسفن الفضائية الأخرى تكون بالنسبة اليه قريبة أو بعيدة ، « تحته » أو « فوقه » ، أسرع أو أبطأ بالنسبة الى موقع سفينته وسرعتها . وبعبارة أعم فأشياء العالم كله إنما تتحدد بالنسبة إليه بخيوط وهمية تربطها إلى سفينته ، تماماً مثلما يتحدد موقع المصباح المدلى وسط غرفة بخيوط وهمية تمتد الى الجدار الذي يمثل طول الغرفة والجدار الذي يمثل عرضها والسقف الذي تمثل المسافة الفاصلة بينه وبين أرض الغرفة : الارتفاع أو البعد الثالث .

والواقع أن البشر كلهم مثل رجل الفضاء هذا ، فلكل منا اطاره المرجعي الذي يحدد بواسطته علاقته مع العالم . فنحن لا نعرف شيئاً ولا نتعرف عليه إلا من خلال ما نربطه به نوعاً من الربط . والعقل البشري هو ، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول ، جملة من العناصر (مفاهيم وتصورات واجراءات) تشكل المستندات التي تحدد علاقتنا بالأشياء : فَهْمُنا لها ، رد فعلنا ازاءها ، موضَعَتُنا لها . . . الخ . وإذا كان البشر يتفاهمون ويتواصلون فلانهم يعيشون حياة متشابهة ، في الطبيعة والمجتمع ، تمدهم بمرتكزات ومقاييس موحدة نوعاً ما ، أي بإطار مرجعي واحد .

غير أن تجارب الشعوب وظروف معيشتها ليست واحدة ، مما ينشأ عنه اختلاف الثقافات وبالتالي اختلاف المنظومات المرجعية التي تعتمدها هذه الشعوب . ذلك لأن الثقافة بمثابة الوعاء الذي يحوي العناصر المكونة للمنظومة المرجعية لمن ينتمون إليها ، تماماً مثلما تضم سفينة الفضاء نقط الاستناد التي يقيس المراقب الأشياء بالنسبة اليها . وكما أن رجل الفضاء يستند في قياساته ، سواء كان يقيس أشياء العالم التي تقع خارج السفينة أو الأشياء الموجودة داخلها ، على نفس نقط الاسناد ، أو لنفرض أنه يفعل ذلك ، فكذلك الحال بالنسبة لكل من يعيش داخل ثقافة ما ، وهل هناك من البشر من ليس كذلك . وإذن يمكن النظر إلى الثقافة ، أية ثقافة ، ككيان مستقل تنتظمه ، وتنظم العالم من حوله وبالقياس اليه ، منظومة مرجعية خاصة بها ، أي جملة من المفاهيم والأدوات الفكرية والرؤى الاستشرافية والقيم الجمالية والأخلاقية . . . تشكلت خلال فترة أو فترات ـ أو هي تتشكل باستمرار ـ من تاريخ تلك الثقافة ، مفاهيم وآليات ورؤى وقيم تشد اليها بخيوط من حديد عالم هذه الثقافة أولاً ، والعالم أو العوالم التي تقع حولها ثانياً ، وحينئذ يصبح « تاريخ » هذه الثقافة أو زمنها مرهوناً بتلك الخيوط . فما دامت الخيوط هي هي ، لم تتغير جذرياً في تركيبها وطريقة عملها ، فالزمن زمن الثقافة المعنية يبقى ممتداً ، يتحرك في سكون وكأن الأمر يتعلق ببساط يمسك ، بواسطة الخيوط التي تؤلفه ، جميع الأشياء الموضوعة فوقه ليشدها إلى حافته ، أي إلى الطرف الذي انطلقت منه عملية النسج يوم بدىء في نسجه .

وعصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة هذه « الحافة » ـ الأساس . انه الاطار المرجعي الذي يشد اليه ، وبخيوط من حديد ، جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف نموجاتها اللاحقة . . . إلى يومنا هذا . ليس هذا وحسب ، بل إن عصر التدوين هذا ، كما بينا ذلك في الفقرة السابقة ، هو في ذات الوقت الاطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله (على مستوى الوعي العربي بطبيعة الحال) . فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الاسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين ، هي نفسها الخيوط التي نسجت صور ما بعد عصر التدوين . **وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات ، التي امتدت الى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربي ، وامتدت وتمتد الى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة ، وبالتالي مظهراً أساسياً من مظاهرها .**

لنفحص ، اذن، ملابسات هذا العصر ومنجزاته .

« قال الذهبي : في سنة ثلاث وأربعين (ومائة) شرع علماء الاسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير . فصنف ابن جريح بمكة ، ومالك الموطأ بالمدينة ، والأوزاعي بالشام ، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة ، ومعمر باليمن ، وسفيان الثوري بالكوفة . وصنف ابن اسحاق المغازي ، وصنف أبو حنيفة رحمه الله الفقه

والرأي . ثم بعد يسير صنف هشيم والليث وابن لهيعة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب . وكثر تدوين العلم وتبويبه ، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس . وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة »[٢] .

نحن أمام نص بالغ الأهمية بالنسبة لموضوعنا ، ويهمنا في المرحلة الراهنة من بحثنا أن نبرز ، من خلاله ، المعطيات التالية :

ـ لقد حدد النص سنة ١٤٣ هـ كتاريخ لبداية التدوين في الاسلام . وهذا تاريخ يمكن قبوله ، بزيادة بضع سنين أو نقصها ، اذا فهمنا من التدوين تلك العملية الواسعة التي تمت باشراف الدولة ، ابتداء من عهد المنصور العباسي الذي ولي الخلافة ما بين سنة ١٣٦ هـ وسنة ١٥٨ هـ ، والتي طبعت الحياة الفكرية والإجتماعية العربية الإسلامية بطابعها لفترة من الزمن امتدت نحو قرن أو يزيد ، فأصبحت علماً عليها وصار ذلك العصر يسمى : عصر التدوين . أما إذا فهمنا من التدوين مجرد التسجيل والتقييد وتحرير بعض المسائل في شكل مذكرات خاصة فسيكون من الضروري حينئذ الرجوع الى الوراء بعيداً ، الى عصر الرسول والخلفاء . وفرق كبير ، وكبير جداً ، بين عمل فردي شخصي وعمل جماعي عمومي يخص الأمة بأسرها ، ماضيها وحاضرها ومستقبلها .

ـ وحدد النص كذلك الأماكن ، أو الأمصار ، التي انطلقت فيها عملية التدوين تلك ، وهي مكة والمدينة والشام والبصرة والكوفة واليمن[٣] ، وهي الأمصار التي كانت مراكز تجمُّع استقطبت الرجال الحاملين في وثائقهم و « صدورهم » الموروث الاسلامي الذي كان قد بدأ يتضخم ويتشعب . ويتألف هذا الموروث من خليط من المعلومات والنصوص والتأويلات والشروح غير مبوبة ولا مصنفة ولا مصفاة . وكانت عملية التدوين تستهدف أساساً غربلة هذا « المُجَمَّع » من المعارف وتبويبه مما سيسفر عن تصنيفه الى حديث وتفسير وفقه ولغة وتاريخ .

ـ ولم يغفل النص الاشارة الى الطريقة التي كان يمارس بها « العلم » والمعرفة من قبل ، فأوضح أن الناس كانوا قبل هذا العصر « يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة » ، أي من « تقييدات » غير مبنية على أي مقياس من المقاييس التي تراعى في تأليف الكتب عادة كوحدة الموضوع وتبويب المسائل . . . الخ .

هذه المعلومات مفيدة جداً لمؤرخ العلوم العربية الاسلامية فهي تحدد تاريخ الشروع في تأسيسها والمراكز العلمية الأولى التي كانت مسرحاً لعملية التأسيس تلك والمواد التي كانت موضوع هذه العلوم . غير أن الباحث الايبيستيمولوجي الذي يستفيد من دون شك هو الآخر من تلك المعطيات سينصرف اهتمامه الى ما هو أهم بالنسبة اليه ، الى عبارة « تدوين العلم وتبويبه » الواردة في النص ، فَلْنُسَلِّطْ الأضواء على مضمون هذه العبارة .

« تدوين العلم وتبويبه » غير انتاج العلم . تدوين العلم معناه : ان العلم جاهز وان مهمة المدون ، اي العالم ، تنحصر او تكاد في التقاطه وجمعه وتبويبه . ورغم انمصطلح

« العلم » في ذلك الوقت كان يراد به أساساً « الحديث » وما يتصل به من تفسير وفقه فإن مضمونه كان ينصرف ايضاً إلى « العلوم المساعدة » لهذا العلم - الأصل ، مثل علم اللغة والمغازي و « ايام الناس » . وبعبارة أخرى كان «العلم» **يستعمل في مقابل « الرأي » ، فهو إذن المرويات** من حديث وتفسير وغيرهما من المعارف الدينية . ومن هنا اقتران « التدوين » بـ «التبويب» في العبارة التي نحن بصددها. ان الأمر يتعلق أساساً بجمع الموروث الفكري العربي الإسلامي وتصنيفه إلى فروع يشكل كل منها « فناً » من فنون العلم والمعرفة ، مستقلاً بنفسه او يكاد .

ولكن « **تدوين العلم وتبويبه** » ، حتى بمعنى الجمع والتصنيف لا غير ، **لا يمكن ان يتم بدون « رأي »** اذ لا بد من انتقاء وحذف و « تصحيح » وتقديم وتأخير . . . وهي عمليات تصدر عن « رأي » ولا بد . وإذن فلم تكن العملية تنحصر في « حفظ » الموروث الثقافي العربي الإسلامي من الضياع ، وهذا ما تدل عليه في الظاهر كلمة « تدوين » ، ولا في تصنيف هذا الموروث حتى يسهل تداوله ، وهذا هو المقصود من « التبويب » ، **بل ان العملية كانت في الحقيقة عملية إعادة بناء ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه «تراثاً» : اي إطاراً مرجعياً لنظرة العربي إلى الأشياء ، إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ** .

وحتى لا نطيل في مسألة أصبحت الآن واضحة ، وحتى لا نغرق بحثنا بتفاصيل أصبحت اليوم معروفة جداً ، وهي بعد تهُم المؤرخ للعلوم العربية الإسلامية أكثر مما تهم الباحث الايبيستيمولوجي ، ننتقل إلى تحليل شهادة أخرى ذات دلالة خاصة بالنسبة لموضوعنا : يلخص علماء الحديث المبدأ الايبيستيمولوجي الذي يؤسس منهجيتهم ، وبالتالي « علم » الحديث نفسه ، في العبارة التالية : « **قولنا حديث صحيح لا يعني انه صحيح على وجه القطع ، بل يعني انه صح على شروطنا ، كما ان قولنا حديث غير صحيح لا يعني الجزم بعدم صحته ، فهو قد يكون صحيحاً في الواقع ولكنه لم يصح على شروطنا والله أعلم** »[٤] . وإذا أضفنا إلى هذا ان ما يصدق على الحديث يصدق أيضاً على التفسير والفقه واللغة و « التاريخ » لكون المشتغلين بـ « التدوين والتبويب » في هذه الفنون قد تبنوا منهجية أهل الحديث المعتمدة على الرواية والإسناد ، إذا أضفنا هذا إلى ذاك أمكن القول : ان **الموروث الثقافي العربي الإسلامي الذي تناقلته الأجيال منذ عصر التدوين إلى اليوم ليس صحيحاً « على وجه القطع » بل هو صحيح فقط « على شروط » أهل « العلم » ، الشروط التي وضعها وخضع لها المحدثون والفقهاء والمفسرون والنحاة واللغويون الذين عاشوا في عصر التدوين ، ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة** .

ونحن عندما نطرح المسألة هذا النوع من الطرح لا نهدف قط إلى وضع تراثنا العربي الإسلامي موضع شك . كلا ، لقد حددنا موقفنا من الشك في التراث او في قسم منه في الفقرة السابقة . **ان ما نريد ابرازه هنا هو ان تلك « الشروط » لم تكن جزءاً من « العلم » اي**

المرويات ، بل كانت من عمل « الرأي » ، أي العقل ، عمله الأول . وإذن فهذه الشروط - شروط الصحة المعتبرة في عصر التدوين في الحديث والفقه واللغة والنحو . . . - تشكل أولى تجليات العقل العربي ، اول مظهر من مظاهر الخلق والإبداع في هذا العقل . إنها العقل المكوَّن في الثقافة العربية الإسلامية ، العقل العربي في أبرز مظاهره وأقوى مكوناته . وبما ان هاتيك الشروط ما زالت معتمدة إلى اليوم ، داخل الثقافة العربية ، على الأقل كنقط استناد رئيسية فهي تشكل الإطار المرجعي للفكر العربي منذ عصر التدوين إلى اليوم ، او على الأقل القسم الأساسي والرئيسي في هذا الإطار .

وإذن فالسؤال الذي طرحناه في بداية الفصل الأول من هذا الكتاب بصيغة : « هل العقل العربي الذي سندرسه هو العقل العربي كما كان بالأمس او العقل العربي كما هو اليوم ؟ »،ان هذا السؤال يمكن إعادة طرحه بصيغة أكثر ارتباطاً بمفاهيم الفكر المعاصر كما يلي : هل حقّق العقل العربي قطيعة ابيستيمولوجية مع نفسه ، اي مع « الشروط » التي تجلى فيها اول مرة والتي على أساسها « تكوّن » ، الشروط التي وضعها اولئك الذين قاموا لأول مرة في تاريخ العرب بـ « تدوين العلم وتبويبه » ؟

أكيد ان الجواب عن هذا السؤال يتطلب أولاً وقبل كل شيء المعرفة بتلك الشروط حتى يصبح في الإمكان المقارنة بين اليوم والأمس ، والنظر فيما إذا كان الإختلاف بينهما يرقى إلى مستوى « القطيعة » ام لا . ولكي نرتفع بفهمنا لتلك الشروط إلى مستوى السؤال الذي طرحناه الآن لا بد من لفت الإنتباه إلى أننا لا نقصد بها الشروط التي صرح بها أهل الحديث وجامعو اللغة وواضعو النحو ، او استخلصت فيما بعد من طريقة عملهم مثل نقد الرواة (التعديل والتجريح) وترتيب المروي درجات على سلم الصحة . . . كلا ، **هناك شروط صحة أخرى تؤسس تلك الشروط المعلن عنها ولكن لم يتم التصريح بها** ، لا لأن أسلافنا قصدوا البخل بها على من سيأتي بعدهم ، بل لأنها كانت تنتمي إلى لاشعورهم المعرفي ، فهم كانوا يعملون بموجب ما تمليه عليهم ، ولكن دون ان يكونوا واعين لها تمام الوعي .

وما دمنا نتحرك هنا في إطار المقاربات الأولية فلنسلط بعض الأضواء على المحددات « الخارجية » لهذه الشروط قبل الخوض في تكوينها الداخلي : مكوناتها ، طبيعتها ، آلياتها ، الشيء الذي سيغطي فصولاً بأكملها من هذا الكتاب بجزئيه .

- ٣ -

من فوائد المنهجية الحديثة في قراءة النصوص أنها تعلمنا الإنتباه ليس فقط إلى ما ينطق به النص والكيفية التي بها ينطق ، بل توجه اهتمامنا أيضاً إلى النظر في « ما سكت » عنه النص والكيفية التي بها سكت . لقد تحدث الذهبي في النص الذي اوردناه آنفاً عن تدوين الحديث والتفسير والفقه واللغة والتاريخ وأيام الناس ، وتحدث عن هذه الأصناف من المعارف العربية

الإسلامية باسم « العلم » ، وهو اصطلاح كان يعني ، كما اشرنا إلى ذلك قبل ، المرويات او المنقولات وذلك في مقابل « الرأي » الذي يعني الإعتماد على العقل . . . وهكذا سكت النص عن جوانب أخرى من الحركة العلمية التي شهدها عصر التدوين قبيل سنة ١٤٣ هـ وبعدها . لقد سكت عنها ليس لأنها لا تدخل في دائرة « العلم » ، إذ هناك حركة « علمية » بنفس المعنى لم يشر النص إليها ، بل لأن تلك الجوانب المسكوت عنها لم تكن تدخل في مجال اهتمامه ولا في دائرة حقله المعرفي . ومن دون شك فلقد كان للدوافع الإيديولوجية الدفينة دورها في هذا الإغفال .

لننظر إذن إلى الجوانب المسكوت عنها في النص المذكور وهي لا تقل أهمية ، ليس لأنها تكمل النص وتملأ ثغراته كما قد يرتئي مؤرخ العلوم بحق ، بل لأنها ايضاً ، في نظر المحلل الايبيستيمولوجي تشكل جزءاً من الشروط الموضوعية التي اطرت الخلفيات الايبيستيمولوجية والايديولوجية للموقف الذي صدر عنه صاحب النص .

ـ لقد سكت النص عن « تدوين العلم وتبويبه » لدى الشيعة . وإذا عرفنا أن جعفر الصادق الإمام الشيعي الأكبر قد توفي سنة ١٤٨ هـ وانه تم في عهده تدوين الحديث والفقه والتفسير من وجهة نظر الشيعة ، وبعبارة أخرى تم في عهده وبإشرافه تنظيم الفكر الشيعي وصياغة قضاياه الأساسية صياغة نظرية ، إذا عرفنا هذا أدركنا خطورة هذا السكوت على الأجيال اللاحقة . ان جانباً أساسياً من تاريخ الفكر العربي الإسلامي سيغيب عن الأفق السني ، وهو الأفق الذي ظل يشكل المنظور الرسمي في معظم البلاد العربية . وإذا عرفنا ان «التأريخ» لـ «تدوين العلم وتبويبه» عند الشيعة قد فعل هو الآخر نفس الشيء فسكت عن «العلم» السني ، أدركنا ان عملية التأطير ـ بمعنى التطويق ـ كانت متبادلة : **لقد كان السكوت عن « العلم » الشيعي جزءاً من « الشروط الموضوعية » التي حددت واطرت شروط صحة « العلم » السُّنّي ، والعكس صحيح كذلك .**

ولكي نوضح هذه الملاحظة نشير إلى ظاهرة « التسابق إلى ما قبل » في الجدل السني ـ الشيعي حول صحة « علم » كل منهما . وهكذا فلكي يكتسي « العلم » السني مصداقية أقوى من تلك التي يتمتع بها منافسه الشيعي المدون في عهد جعفر الصادق ، رجع بعض رجال السنة بتدوين الحديث عندهم إلى زمن عمر بن عبد العزيز الذي تولى الخلافة ما بين سنتي ٩٩ ـ ١٠١ هـ . وفي هذا الصدد تروى أخبار تقول ان عمر بن عبد العزيز كتب إلى أهل الآفاق ان « انظروا إلى حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه »[٥] . ولكي يرد الشيعة على هذه الدعوى رجعوا بتاريخ تدوين الحديث عندهم إلى ما قبل عمر بن عبد العزيز ، بل إلى عهد النبوة . يقول السيد حسن الصدر ، أحد كبار علماء الشيعة المتوفى سنة ١٣٥٤ هـ بعد أن ناقش آراء أهل السنة في تدوين الحديث ورد عليها ، يقول : « وإذا عرفت هذا فاعلم ان الشيعة أول من تقدم في جمع الآثار والأخبار في عصر خلفاء النبي المختار عليه وعليهم الصلاة والسلام ،

فاقتدوا بإمامهم (علي) امير المؤمنين عليه السلام » ثم يشير إلى أن سلمان الفارسي كان « أول من صنف في الآثار » وان أبا ذر الغفاري كان «أول من صنف الحديث والآثار بعد المؤسسين » ، وان ابن أبي رافع المتوفى في أول خلافة علي ، اي حوالي سنة ٣٥ هـ ، قد ألف كتاباً بعنوان « السنن والأحكام والقضايا » وبذلك يكون ابو رافع ، وقد كان مولى للرسول ، هو أقدم في « التأليف بالضرورة »[٦] .

وإذن فسكوت الذهبي صاحب النص الذي نحن بصدده عن « تدوين العلم وتبويبه » عند الشيعة ليس سكوتاً صادراً عن سهو او عن دافع شخصي بل هو في الحقيقة سكوت من جانب السلطة المرجعية ، المعرفية والايديولوجية التي ينتمي إليها صاحب النص ، السلطة التي تحدد الحقل المعرفي الايديولوجي لأهل السنة كافة . ونفس الشيء يصدق ايضاً على سكوت الشيعة عن « تدوين العلم وتبويبه » لدى اهل السنة .

ومهما يكن من أمر هذا التنافس السني ـ الشيعي حول الاسبقية في التدوين ، فإن التدوين ، بالمعنى الذي حددناه به قبل ، اي باعتباره عملية بناء وإعادة بناء شاملة للثقافة العربية الإسلامية ، إنما تم فيما اصطلح عليه بـ « عصر التدوين » ، اي في الفترة التي تمتد ما بين منتصف القرن الثاني للهجرة ومنتصف القرن الثالث .

واذن ، فعملية تدوين الحديث وما يتصل به من « سيرة » وأخبار وكذلك تدوين اللغة وتقعيدها ، كل ذلك تم في زمن واحد وفي أهم الأمصار الإسلامية يومئذ . ذلك لأنه سواء أخذنا بالتاريخ الذي حدده الذهبي او أدخلنا عليه بعض التعديل ، فمن الثابت تاريخياً ان الرجال الذين نُسِبَ إلَيْهم « تدوين العلم وتبويبه » قد قاموا بذلك فعلاً ، وقد كانوا معاصرين لبعضهم بعضاً ويسكنون الأمصار التي حددها النص . وما نريد التأكيد عليه هنا هو ان هذا العمل الذي تم في وقت واحد وفي أمصار متباعدة لا يمكن ان يحدث هكذا تلقائياً وبمجرد المصادفة . انه لا بد ان تكون الدولة وراء هذه الحركة العلمية الواسعة التي كانت تستهدف «ترسيم» الدين ، إذا صح التعبير (أي جعله جزءاً من الدولة وفي خدمتها) ، مثلما ان عمل الشيعة في هذا المجال كان يهدف بالمقابل إلى « ترسيم » المعارضة السياسية ، اي إضفاء المشروعية الدينية عليها . لقد كانت الشيعة من قبل تواجه الدولة مواجهة سياسية عسكرية ، أما الآن فقد تحولت ، مؤقتاً على الأقل ومع جعفر الصادق ، من العمل السياسي المباشر ضد الدولة إلى العمل الثقافي الديني بهدف إعداد جيل جديد من « الثوار »[٧] . وإذن فعملية التدوين أي ذلك البناء الثقافي الشامل الذي نتحدث عنه كان يؤسسه تنافس شديد بين أهم فرقتين في الإسلام ، التنافس على إعادة بناء الموروث العربي الإسلامي بالشكل الذي يجعل الماضي في خدمة « الحاضر » : حاضر أهل السنة وحاضر الشيعة ، وبالتالي مستقبل كل منهما . وغني عن البيان القول ان التنافس على إعادة بناء الموروث الثقافي الديني والفكري ، العربي الإسلامي ، ينطوي في ذات الوقت على عملية اخطر وابعد أثراً ، أعني التنافس على تشكيل

العقل العربي ، العقل الذي ينتمي إلى هذا الموروث نفسه . وإذا كان كثير من المستشرقين يتحدثون عن « إسلام سني » و «إسلام شيعي » فلعل التمييز في الثقافة الإسلامية بين « عقل سني » و « عقل شيعي » يكون أقرب إلى الصواب، باعتبار أن الأمر يتعلق لا بعقيدتين بل بنظامين معرفيين مختلفين يقرءان نفس العقيدة. وهذا ما سيتضح فيما بعد .

ـ هناك جوانب أخرى أساسية لم يذكرها النص الذي نحن بصدده ولا غيره من النصوص السنية التي تتحدث عن « تدوين العلم وتبويبه » ، لأنها لا تدخل ، حسب اصطلاحهم في دائرة « العلم » بمعنى « المرويات » . من هذه الجوانب المسكوت عنها : **علم الكلام** من جهة و « **علوم الأوائل** » من جهة أخرى ، إذ من الثابت تاريخياً ان التدوين في القضايا التي ستشكل ما سيسمى فيما بعد بـ « علم الكلام » ، كان قد بدأ قبل التاريخ الذي حدده الذهبي واستمر إلى ما بعده . وتكفي الإشارة هنا إلى « المؤلفات » العديدة التي يذكرها مؤرخو الفرق والطبقات لواصل بن عطاء المتوفى سنة ١٣١ هـ وهي مؤلفات يذكر هؤلاء أنهم اطلعوا عليها مما يؤكد وجودها الفعلي[٨] . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى هناك إجماع من طرف المؤرخين للعلوم القدماء على ان ترجمة « علوم الأوائل » قد بدأت مع خالد بن يزيد بن معاوية ابن أبي سفيان المتوفى سنة ٨٥ هـ . فلقد استدعى هذا الأمير الأموي ـ الذي فقد حقه في الخلافة ـ جماعة من اليونانيين ممن كانوا في الإسكندرية ومدرستها العلمية الشهيرة ـ ويقال انه سافر هو نفسه إلى هناك ـ وطلب منهم ان ينقلوا له إلى العربية بعض الكتب اليونانية والقبطية خاصة منها كتب الكيمياء التي تشرح كيفية تحويل المعادن الخسيسة إلى فضة وذهب . . . ولعل كيمياء جابر بن حيان الذي يجعل نفسه تلميذاً لجعفر الصادق هي امتداد للعمل الذي دشنه خالد بن يزيد ، هذا الأمير الذي تنسب إليه المراجع ايضاً نقل كتب في الطب كبعض كتب جالينوس . وفي هذا الصدد تنسب المراجع إلى عمر بن عبد العزيز إذاعة كتاب في الطب كان قد ترجم من السريانية إلى العربية في عهد مروان بن الحكم[٩] .

ـ ولا بد من الإشارة هنا إلى مظهر آخر من مظاهر « التدوين » باللغة العربية نقصد بذلك « **تعريب الدواوين** » اي سجلات ودفاتر الحكومة ، ولنقل تعريب الإدارة . ذلك ان الشؤون الإدارية في الدولة العربية الإسلامية كانت في أول أمرها بيد « فنيين أجانب » من الروم والفرس ، وكانت لغة الإدارة ـ لغة الوثائق خاصة ـ هي الفارسية في العراق واليونانية في الشام ومصر . لقد شرع في تعريب الإدارة في زمن عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦ هـ) اي في نفس الفترة التي بدأ فيها خالد بن يزيد الإشتغال بترجمة الكيمياء والطب والتنجيم . ان تعريب الدواوين كان حدثاً تاريخياً هاماً ، تعدى أثره الميدان الإداري : فمن جهة كان هذا التعريب تطويعاً للغة العربية ، لغة الشعر والخطابة و « الكلمات القصار » (= الأمثال) وإغناء لها بل وتحويلها إلى لغة حضارية علمية ، ومن جهة أخرى كانت عملية التعريب تلك ، لا تعريباً للدواوين وحسب بل ايضاً تعريباً لكتاب الدواوين ، اي للأطر الفنية « الأعجمية » التي كانت

تتولى الشؤون الإدارية في الدولة العربية . ذلك ان هؤلاء الفنيين الأعاجم من فرس ويونان وغيرهم قد اضطروا إلى تعلم اللغة العربية للحفاظ على مناصبهم ومكانتهم الإجتماعية ، ومن دون شك فلقد عملوا على تعليم أبنائهم « اللغة الرسمية » للدولة ، لغة الضاد ، الشيء الذي لا بد ان يكون أحد العوامل الخفية التي حركت إلى جمع اللغة وتقعيدها . هكذا تكون اللغة العربية ، ومن ورائها الفكر العربي الإسلامي ، قد اغتنت بعملية تعريب الدواوين في مجالين : مجال المصطلحات والمفاهيم والتراكيب الفنية ، ومجال الأطر ـ او الكوادر . ولا شك انه كان للجانبين معاً أثر إيجابي بالغ الأهمية في إعداد اللغة العربية وإعداد الأطر ، سواء بسواء ، لعصر التدوين ، عصر البناء الثقافي العام الذي بلغ اوجه مع « بيت الحكمة » التي انشأها ورعاها الخلفاء العباسيون في بغداد .

ـ ومن الجوانب الأخرى التي سكت عنها النص الذي نحن بصدده والتي تشكل جزءاً له قيمته في عملية البناء الثقافي الشامل تلك ، التدوين في السياسة . لقد تولى عبد الله بن المقفع المتوفى سنة ١٤٢ هـ ترجمة الأدبيات السياسية الفارسية وتعريبها ، اي تحويلها إلى خطاب عربي موجه إلى الدولة العربية ورجالها ، خدمة للمعارضة وقضيتها . هنا ايضاً لا بد من ملاحظة ان اتجاه ابن المقفع ـ الفارسي الذي شك معاصروه في « حسن إسلامه » ـ إلى التأليف في الادبيات السياسية لا يمكن ان يكون مجرد مصادفة : فعلاوة على كتابه « الأدب الكبير » الذي شحنه بالحكم والأمثال ذات المدلول السياسي الإجتماعي ، هناك « رسالة الصحابة » التي هي بمثابة بيان سياسي دستوري يطرح ضرورة تنظيم الدولة على أساس علماني . اما كتابه الأشهر « كليلة ودمنة » فعلى الرغم من أصله الهندي ـ الفارسي فإن ترجمته إلى العربية ذات مغزى سياسي واضح ، هذا فضلاً عن الباب الذي أضافه ابن المقفع ، باب برزويه ، الذي يطرح اختلاف الأديان وتصارعها وبالتالي ضرورة اعتماد « العقل » وحده . والحق ان مما يلفت النظر في كتابات ابن المقفع هو طابعها « العلماني »[١٠] ، فهو لا يستشهد لا بالقرآن ولا بالحديث ولا بأي عنصر آخر من الموروث الإسلامي ، بل بالعكس يدعو صراحة إلى الأخذ من « الموروث القديم » السابق للإسلام . وهنا لا بد من التساؤل : **ألا يكون عَمَل ابن المقفع مظهراً من مظاهر استراتيجية عامة كانت تهدف إلى تأسيس الثقافة في المجتمع الجديد ، مجتمع الدولة العباسية ، الفارسية ـ العربية ، على موروث ثقافي غير الموروث العربي الإسلامي ؟ ثم الا تكون عملية « تدوين العلم وتبويبه » التي حدثنا عنها الذهبي في النص الذي انطلقنا منه آنفاً ، نوعاً من رد الفعل ضد الخطر الذي كان يشكله ابن المقفع وأمثاله من المؤلفين « العلمانيين » ؟**

انه مهما كان الجواب عن هذا السؤال الذي سنعود إليه في فصل لاحق فإن المرء لا يسعه إلا ان يفترض خلفية من الصراع الإجتماعي السياسي الايديولوجي وراء عمليات التدوين بمختلف صورها . ذلك لأن ما اتصفت به تلك العملية من سرعة وشمول وما انطوت عليه من

تنافس ظاهر على الماضي ، وبالتالي على الحاضر والمستقبل ، لا يمكن ان يكون عملاً تلقائياً . غير ان ما يهمنا هنا ليس هذا الصراع ذاته ، بل ان ما يهمنا اساساً هو ما تبقى منه بعد ان أدى وظيفته التاريخية المباشرة : ان ما تبقى منه هو تلك العناصر الخفية حقاً ، التي طبعت الثقافة العربية الإسلامية ، وبالتالي العقل العربي ، بطابعها والتي ظلت إلى اليوم تمارس تأثيرها داخل هذه الثقافة ، العناصر التي تشكل « شروط الصحة » التي اعتمدها كل فريق من الفرقاء المتصارعين والتي كانت توجه عملهم وتؤسس رؤاهم واستشرافاتهم . وإذن فما يجب ان نوجه اليه اهتمامنا بصورة اكثر تركيزاً ليس الصراع السياسي الايديولوجي الذي أطر من « الخارج » عمليات التدوين ، بل الصراع الايبيستيمولوجي، صراع « شروط الصحة » وبعبارة اخرى صراع النظم المعرفية في الثقافة العربية في علاقتها بمكونات العقل العربي المعرفية والايديولوجية .

- ٤ -

لنجمل في خاتمة هذا الفصل خلاصات الفصول الثلاثة الماضية .

ان « العقل العربي » الذي سنقوم بتحليله ، تحليلاً نقدياً ، ليس مقولة فارغة ولا مفهوماً ميتافيزيقياً ولا شعاراً ايديولوجياً للمدح او الذم ، وإنما نقصد به جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم ، بهذه الدرجة او تلك من القوة والصرامة ، رؤية الانسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة ، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها .

ونحن نقصد بـ « الإنسان العربي » الفرد البشري المشخص الذي تشكل عقله ، تفتح وترعرع ونما وتقولب، داخل الثقافة العربية التي تُشَكِّل بسبب ذلك إطاره المرجعي الرئيسي ان لم يكن الوحيد .

و « الثقافة العربية » بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي ، نعتبرها ذات زمن واحد منذ ان تشكلت إلى اليوم ، زمن راكد يعيشه الانسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية ، يعيشه دون أن يشعر بأي اغتراب او نفي في الماضي عندما يتعامل فكرياً مع شخصيات هذا الماضي ، ادبائه ومفكريه ، بل بالعكس هو لا يجد تمام ذاته ، لا يشعر بالإستقرار ولا بحسن الجوار إلا باستغراقه فيه وانقطاعه له .

والثقافة العربية بهذا المعنى ، وبالتالي العقل العربي ذاته ، إنما تشكلت ككيان تُثَبَّت أركانه وتعينت حدوده واتجاهاته خلال الفترة المعروفة في تاريخ هذه الثقافة بـ « عصر التدوين»، الفترة التي رسمت خلالها في الوعي العربي، صورة العصر الجاهلي والعصر الإسلامي الأول ، وهي نفسها الفترة التي نقلت خلالها إلى اللغة العربية ، وبالتالي إلى الوعي العربي ذاته ، صور من الثقافات « الأجنبية » تحت ضغط هذه الحاجة او تلك .

ومن خلال هذه الصور التي استعادها الوعي العربي في عصر التدوين عن الماضي ،

ماضي العرب وماضي غيرهم ، ترسخت في الذهن العربي طرق في التفكير تشكل في ترابطها وتفاعلها مع مفاهيم ذلك العصر ما ندعوه هنا بـ « العقل العربي » . وإذن فعصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا ما قبلهما . دليل ذلك ان ما نعرفه عن ما قبل عصر التدوين إنما تم بناؤ ه في هذا العصر نفسه ، كما ان ما جاء بعده لا يفهم إلا بربطه به نوعاً من الربط . وبعبارة أخرى ان عصر التدوين حاضر في الماضي العربي الإسلامي السابق له وفي كل ماض آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية ، كماهو حاضر في مختلف انواع « الغد » التي أعْقَبَتْهُ (= عصر التدوين) . هو حاضر في كل ذلك بكل معطياته وصراعاته وتناقضاته الايديولوجية وايضاً ، وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى ، بكل مفاهيمه ورؤ اه وادواته المعرفية . وبتعبير آخر : ان المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين والتي تشكل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الايديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية كما وانها هي المسؤولة عن تعدد المقولات وصراعها في العقل العربي .

وأخيراً فإذا كنا قد صادرنا على المطلوب في بعض المسائل التي اثرناها في هذه التحديدات الأولية فإن الطابع « الأولي » لهذه التحديدات يسمح بذلك . ومع هذا فنحن نعتقد ان الفصول الثلاثة الماضية قد قدمت ما يجعلها ، ليس فقط مبررة بوصفها أدوات عمل ، بل أيضاً واعدة برؤ ية جديدة وآفاق جديدة . ولذلك فإنها ستظل حاضرة معنا تغني البحث ، وفي نفس الوقت يغنيها ويثبتها . على أنّ عملية تحديد المفاهيم ستبقى مهمة لا تنتهي إلا بانتهاء الكتاب .

العقل العربي هو البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين . . تلك هي الخلاصة المجردة التي خرجنا بها من هذا القسم الأول من الكتاب ، ويبقى علينا ان نثبتها ونرتفع بها إلى مستوى الحقيقة التاريخية ، لا بل الحقيقة العلمية . وسيكون ذلك بـ « التحليل الملموس للواقع الملموس » . وهذا ما سنقوم به في لحظتين : لحظة الدراسة التكوينية للعقل العربي ، ولحظة التحليل البنيوي لأساسيات المعرفة في الثقافة العربية اي لبنية العقل العربي ذاته ، اللحظة الأولى خصصنا لها هذا الكتاب الأول واللحظة الثانية ستكون موضوع الكتاب الثاني .

هوامش الفصل الثالث

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١١٥ لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٩ .

(٢) جلال الدين السيوطي : تاريخ الخلفاء ص ٤١٦ تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم دار النهضة القاهرة ١٩٧٦ .

(٣) يمكن ان نضيف مصر وخراسان . اما بغداد فلم تكن آنذاك موجودة ، اذ المعروف ان المنصور العباسي لم يشرع في بنائها إلا في سنة ١٤٥ .

(٤) ذكرته عائشة عبد الرحمان في مقال لها بعنوان : المنهج النقلي عند علماء المسلمين . مجلة الباحث ص ٨ العدد ٣ سنة ١٩٧٤ (تصدرها وزارة الأوقاف المغربية) . هذا وقد اورد ابن الصلاح هذا المبدأ بالصيغة التالية ، قال : « ومتى قالوا حديث صحيح فمعناه انه اتصل سنده مع سائر الأوصاف المذكورة ، وليس من شرطه ان يكون مقطوعاً به في نفس الأمر ، اذ منه ما ينفرد بروايته عدد واحد وليس من الأخبار التي اجمعت الأمة على تلقيها بالقبول . وكذلك إذا قالوا في حديث انه غير صحيح فليس ذلك قطعاً لأنه كذب في نفس الأمر ، اذ قد يكون صدقاً في نفس الأمر وإنما المراد به انه لم يصح اسناده على الشرط المذكور والله اعلم» انظر: التقييد والايضاح في شرح مقدمة ابن الصلاح، للحافظ العراقي . تحقيق عبد الرحمان محمد عثمان ص ٢١ بيروت ١٩٦٩ .

(٥) انظر : محمد عجاج الخطيب ، أصول الحديث علومه ومصطلحه ، دار الفكر بيروت ١٩٧٥ . انظر كذلك احمد امين ، ضحى الإسلام ج ٢ ص ١٠٦ مكتبة النهضة العربية القاهرة ١٩٦١ .

(٦) ذكره محمد عجاج الخطيب ، نفس المرجع ص ٢١٢ .

(٧) سنفصل القول في هذه المسألة في فصل لاحق .

(٨) انظر الفهرست لابن النديم ص ٢٥١ طبعة فلوجل .

(٩) جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي ج ٣ ص ١٥٣ دار الهلال القاهرة ١٩٥٨ .

(١٠) لا بد من التنبيه الى ان « علمانية » ابن المقفع لم تكن تصدر عن منظور عقلاني . . بل غنوصي مانوي .

القسم الثاني

تكوين العقل العربي
المعرفي والأيديولوجي
في
الثقافة العربية



الفصل الرابع

الأعرابي صانع « العالم » العربي

- ١ -

ثمة معطيات كثيرة يمكن ان تبرر اعطاء الأولوية للغة العربية في دراسة مكونات العقل العربي . فالعربي يحب لغته الى درجة التقديس ، وهو يعتبر **السلطة** التي لها عليه تعبيراً ليس فقط عن قوتها ، بل عن قوته هو أيضاً . ذلك لأن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به . اما الباقي فهم « **أعاجم** » . و« الأعجم : الذي لا يفصح ولا يبين كلامه » ومنه : الحيوانات العجمى . ومن هنا يمكن القول انه كلما كان العربي أقدر على التعامل مع اللغة العربية ، تعبيراً واستجابة ، كان أكثر امتلاكاً لما به الانسان هو انسان : **فالعربي « حيوان فصيح »** ، فبالفصاحة وليس بمجرد « العقل » تتحدَّدُ ماهيته .

ويمكن تبرير اعطاء الأولوية للغة العربية في دراسة مكونات العقل العربي من زاوية اخرى : ذلك لأنه اذا كان أهم ما ساهم به العرب في الحضارة الاسلامية التي ورثت الحضارات السابقة لها هو **اللغة والدين** ، فان الدين الاسلامي بقي عربياً ، ولا يمكن ان يستغني عن لغة العرب ، لأن القرآن وهو « كتاب عربي مبين » لا يمكن نقله إلى لغة اخرى دون المساس به . فـ « **العربية جزء ماهيته** »[1] كما يقول علماء أصول الفقه . ونستطيع ان ندرك أبعاد هذا المبدأ الأصولي في الإسلام إذا لاحظنا ذلك الدور البالغ الأهمية الذي تلعبه اللغة العربية في الدراسات والابحاث الاسلامية ، عقيدة وشريعة . ان كثيراً من الخلافات المذهبية ، الكلامية والفقهية ، مرده الى اللغة ، أي إلى ما تتوفر عليه اللغة العربية من فائض في الألفاظ ، وما يتوفر عليه اللفظ العربي من فائض في المعنى ، وما تتميز به التراكيب العربية من تنوع . اما الخلافات السياسية التي كانت تحركها اصلاً دوافع اجتماعية ، اقتصادية او طائفية ، فقد وجدت هي الأخرى في النص الديني العربي ، بفضل مطاوعة اللغة العربية

وانفتاحها ، ما تتخذ منه سنداً أو غطاءً .

وثمة اعتبار آخر يمكن ان يبرر اعطاء الاولوية للغة العربية في دراسة العقل العربي : مكوناته وآلياته . انه المعطى التكويني نفسه . ذلك ان الواقع التاريخي يؤكد بما لا مجال للطعن فيه ان **أول عمل علمي منظم مارسه العقل العربي هو جمع اللغة العربية ووضع قواعدَ لَهَا** . وفي حالة كهذه يكون من « الطبيعي » تماماً ان يُتّخذ العمل العلمي الأول ، الذي انتج علم اللغة وعلم النحو ، نموذجاً للأعمال العلمية الأخرى التي قامت من بعده . واذن فمن المنتظر ، وهذا ما سنوضحه فيما بعد ، ان تكون المنهجية التي اتبعها اللغويون والنحاة الأوائل ، وكذلك المفاهيم التي استعملوها ، والآليات الذهنية التي اعتمدوها . . . من المنتظر ان يكون ذلك كله « اصلاً » يعتمده مؤسّسو العلوم الاسلامية ، أو على الأقل يشتقون منه طريقة عملهم ان لم ينسجوها على منواله . وهذا لا ينفي بطبيعة الحال تبادل التأثير في مرحلة لاحقة فتصبح علوم الدين مثالاً ونموذجاً لعلوم اللغة ، كما سنبين ذلك في حينه .

وإذا أضفنا إلى ذلك ما أكدته دراسات حديثة عديدة من كون اللغة ـ أي لغة ـ تحدد ، أو على الأقل ، تساهم مساهمة أساسية في تحديد **نظرة الانسان إلى الكون** وتصوره له ككل وكأجزاء ، ولاحظنا أن اللغة العربية ربما كانت اللغة الحية الوحيدة في العالم التي ظلت هي هي في كلماتها ونحوها وتراكيبها منذ أربعة عشر قرناً على الأقل ، ادركنا مدى ما يمكن ان يكون من تأثير لهذه اللغة على العقل العربي ونظرته إلى الأشياء ، تلك النظرة التي لا بد ان تتأثر قليلاً أو كثيراً ، بالنظرة التي **تجرُّها** معها اللغة العربية منذ تدوينها ، أي منذ عصر التدوين ذاته .

وهكذا ، فسواء نظرنا إلى اللغة العربية بوصفها لغة « سحر وبيان » ، أو نظرنا إلى الدور الذي اضطلعت به في الثقافة العربية الاسلامية ككل ، أو إلى دورها المباشر وغير المباشر في تحديد أسس التفكير العلمي وأدواته في هذه الثقافة ، أو اعتبرنا تأثيرها في نظرة اصحابها إلى الكون والانسان ، سواء نظرنا إلى اللغة العربية من هذه الزاوية او تلك فاننا سنجد انفسنا دوماً ازاء **محدد أساسي** ، ولربما حاسم ، للعقل العربي بنية ونشاطاً . فلننظر اذن في الكيفية التي يتحدد بها العقل العربي من خلال اللغة التي ينتسب إليها وتنتسب إليه ، ولنبدأ بإبراز بعض المعطيات النظرية العامة التي قد تساعدنا على تمهيد الطريق نحو موضوعنا .

ـ ٢ ـ

يعدُّ المفكر الالماني هردر Herder (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) من الرواد الاوائل الذين انصرفوا ، في العصر الحديث ، بقسط وافر من جهودهم العلمية الى محاولة ضبط العلاقة بين اللغة والفكر وتحديدها ، بل لربما يمكن اعتباره الرائد الأول للنظرية التي تعزو دوراً أساسياً للغة في تشكيل نظرة الانسان الى الكون . وعلى الرغم من اننا قد لا نشاركه همومه

الايديولوجية (القومية) التي كان تؤطر من « الخلف » نظريته اللغوية ، فاننا نرى معه ان اللغة ليست مجرد اداة للفكر ، بل هي أيضاً القالب الذي يتشكل فيه الفكر . ولا نظن ان هناك من يجادل بجد في كون الطفل الصغير يتعلم التفكير بواسطة الكلمات التي تقدمها له لغة المجتمع الذي ينشأ فيه . واذا كان الأمر كذلك فان عالمه الفكري سيكون محدوداً ، ولا بد ، بحدود الامكانيات التي تقدمها له لغته ـ الأمّ .

من هنا ربط هردر بين خصائص اللغة وخصائص الامة التي تتكلمها ، ذاهباً إلى القول بان كل امة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم . ليس هذا وحسب ، بل ان كل امة تخزن في لغتها تجاربها بما فيها من عناصر الصواب والخطإ فتنقلها اللغة إلى الأجيال الناشئة واللاحقة ، فتصبح اخطاء الماضي ، او جزء منها على الأقل ، من ضمن التراث الذي تنقله اللغة عبر الاجيال والذي يساهم في تحديد نظرة أصحابه الى الكون ، إلى الحق والخير والجمال . هكذا يقرر هردر : « ان رَبَّاتِ المعرفة البشرية : الحقيقة والجمال والفضيلة قد اصبحت آلهة قومية بمقدار ما هي اللغة القومية كذلك » . ان هذا يعني انه حتى القيم المجردة المثلى التي ينظر الانسان اليها عادة على انها قيم انسانية خالدة لا تتقيد بالزمان والمكان ، تكتسي مع ذلك طابعاً قومياً من خلال اللغة . فنحن لا يمكن ان ندرك الحقيقة او نحس بـالجمال او نتعلق بالفضيلة الا بنفس المعنى وبنفس المحتوى وبنفس الشكل الذي تنقل اللغة ـ لغتنا نحن ـ هذه القيم الينا . فاللغـة اذن ، ليست اداة وحسب ولا محتوى وحسب ، بـل هي بمعنى ما من المعاني « القالب » الذي تفصل المعرفة على أساسه (تماماً كما يفصل الخياط الثوب على أساس قالب) ، فهي اذن : « ترسم الحدود وتخط المحيط لكل معرفة بشرية »[٢] .

وعلى الرغم من ان وراء تأكيدات هردر هذه دوافع قومية واضحة من السهل فهمها اذا تذكرنا حالة المانيا في القرن الثامن عشر . . فان ملاحظاته تلك لا تكذبها الابحاث والدراسات الحديثة التي تهتم بتحديد العلاقة بين لغة قوم وتصور هؤلاء القوم للعالم ، بل ان كثيراً من الدراسات اللغوية والايثنولوجية تؤكدها . يقول ادوارد سابير ، وهو باحث لغوي واثنولوجي . ان « لغة جماعة بشرية ما ، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها ، هي المنظم لتجربتها ، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي . وبعبارة اكثر دقة : ان كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم »[٣] . ويلخص آدم شاف اتجاهات الرأي حول علاقة اللغة بالفكر داخل الدراسات اللغوية منذ القرن الثامن عشر إلى اليوم فيقول : « ابتداء من هردر وولهلهم فون همبولد على الأقل تبنت الدراسات اللغوية مرات عديدة الاطروحة القائلة بان منظومة لغوية ما (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها ، بل أيضاً نحوها وتراكيبها) تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم ، وفي كيفية مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم . اننـا نفكر كمـا نتكلم . . . الشيء الذي يعني ان اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير »[٤] .

هناك أمثلة عديدة يسوقها علماء اللغة والايثنولوجيا لتأكيد الآراء السابقة و « البرهنة » على صحتها ، وهم يستقون أمثلتهم في الغالب من الشعوب المسماة « بدائية » . وهكذا فالاسكيمو مثلاً يتوفرون على عدد هائل من الكلمات التي تخص الثلج : انواعه ، تحولاته ، تراكمه . . . الخ ، الشيء الذي يعني ان الاسكيمو يتوفرون من خلال لغتهم على صورة لـ « عالم » الثلج اوسع وأدق وأغنى من تلك التي يتوفر عليها سكان المناطق الحارة . ومن دون شك فان الانسان العربي في العصر الجاهلي ـ وكذلك سكان المناطق الصحراوية اليوم ـ يتوفر على عدد هائل من الكلمات التي تخص الحرارة : درجاتها ، انواعها ، تغيرها بالعلاقة مع المكان والزمان . . . الخ هذا بينما لا يتوفر العربي ـ فيما نعلم ـ إلا على كلمة واحدة تخص عالم الثلج ، هي كلمة « الثلج » ذاتها . ونحن لا نستبعد ان لا يتوفر الاسكيمو الا على كلمة واحدة ، أو على أقل عدد من الكلمات التي تخص الحرارة . واذن فالعالم الذي تقدمه لغة الاسكيمو عن الحرارة سيكون فقيراً جداً بالنسبة للعالم الذي تقدمه اللغة العربية لاهلها عن نفس الموضوع ، كما ان العالم الذي تقدمه اللغة العربية لاهلها عن الثلج سيكون فقيراً جداً بالنسبة للعالم الذي تقدمه لغة الاسكيمو لاهلها عنه . وهكذا يستحيل تماماً اقامة قاموس بين اللغة العربية ولغة الاسكيمو خاص بعالم الثلج وعالم الحرارة ، لأن هذين العالمين غير متكافئين في اللغتين . صحيح ان المسألة ترجع في نهاية الأمر إلى اختلاف الظروف الطبيعية ، اختلاف عالم الصحراء عن عالم المناطق المتجمدة في امريكا الشمالية ، وان الاختلاف بين اللغات هنا وهناك انما يعكس ذلك الاختلاف في الطبيعة . ولكن صحيح ايضاً ان المتكلمين باللغة العربية اليوم وقبل اليوم سواء سكنوا المناطق الحارة او المناطق المعتدلة ظلوا وما زالوا سجناء العالم الفقير جداً الذي تقدمه اللغة العربية لهم عن عالم الثلج . وهو عالم لا يقل فقراً عن العالم الذي تقدمه نفس اللغة عن عالم الاسماك بالقياس الى اللغات الأوروبية مثلاً . واذن فاللغة لا تعكس الظروف الطبيعية وحسب ، بل تحمل معها هذا الانعكاس نفسه لتنشره على أمكنة وأزمنة مختلفة ، فتكون بذلك عاملاً أساسياً ، وأحياناً حاسماً ، في تحديد وتأطير نظرة أصحابها إلى الأشياء . وإذا كان هذا صحيحاً بالنسبة لكل اللغات حتى المتطورة منها ، لأن تطور اللغة بطيء بطبيعته ، فان للغة العربية خصوصية تنفرد بها في هذا المجال . وإبراز هذه الخصوصية والكشف عن مقوماتها وأسبابها هو ما سننصرف إلى البحث فيه الآن .

- ٣ -

لننظر على ضوء الملاحظات السابقة إلى قواميسنا العربية الراهنة ، القديمة منها والمعاصرة (وهل هناك من فرق بين الصنفين ؟) ، وقد جمعت مادتها ـ كما سنبين بعد قليل ـ في عصر التدوين من افواه الاعراب الذين بقوا إلى ذلك العصر منعزلين لم « يتعكر » صفو

لسانهم بالاختلاط مع سكان المدن والحضر . ان قاموس « لسان العرب » ، وهو اضخم واغنى قاموس في اللغة العربية، لا ينقل الينا، على ضخامة حجمه، اسماء الأشياء الطبيعية والصناعية ولا المفاهيم النظرية وانواع المصطلحات التي عرفها عصره ، القرن السابع والثامن للهجرة ، وفي القاهرة احد المراكز الحضارية الرئيسية في التاريخ الاسلامي . ذلك ان الثمانين الف مادة لغوية التي يضمها هذا القاموس الضخم ، الذي نعتز به ، لا تخرج عن دائرة حياة ذلك « الاعرابي » الذي كان بطل عصر التدوين ، حياة « خشونة البداوة » بتعبير ابن خلدون . لقد دخلت في اللغة العربية كلمات وتعابير جديدة ومفاهيم فلسفية وعلمية منذ عصر التدوين الى عصر ابن منظور صاحب « لسان العرب » . ومع ذلك يأبى الاطار المرجعي للعقل العربي ، عصر التدوين ، إلا ان يجعل اللغة العربية « الرسمية » أو « الفصحى » ، لغة القواميس ، تبقى دائماً هي اللغة التي جمعت وصنعت من طرف الخليل وزملائه . أما ما حدث بعد ذلك ، بل وقبل ذلك ، من تطور ، فهو دخيل على لغة « الاعراب الاقحاح » ، ولذلك يجب تركه واهماله . ومن هنا ، وتحت تأثير هذا المبدأ جاءت قواميسنا المعاصرة ، مجرد مختصرات ـ مشوهة احياناً ـ للمعاجم القديمة . انها لكي تكون « عربية » يجب ان تضم لغة « العرب » وحدهم ، لغة اولئك الذين اعترف لهم وحدهم عصر التدوين بصفاء الهوية العربية واصالتها .

لقد جمدت اللغة العربية بعدما حنطت . . ولكن الحياة الاجتماعية لا تجمد ولا تتحنط . لقد انتقمت لنفسها بفرض لهجات « عربية » عامية كانت وما تزال « أغنى » كثيراً من اللغة الفصحى . ومن دون شك فانها كانت كذلك في عصر التدوين نفسه . وهنا تكمن المفارقة الخطيرة بل التمزق الرهيب الذي عانى ويعاني منه الانسان العربي الى اليوم : ذلك انه من جهة ، يتوفر على لغة للكتابة والتفكير على درجة عالية من الرقي من حيث آلياتها الداخلية ، ولكن هذه اللغة ذاتها لا تسعفه بالكلمات الضرورية عندما يريد التعبير عن أشياء العالم المعاصر ، عالم القرن العشرين الذي يعيش فيه ويفرض نفسه عليه في كل مجال. وإذا كان المثقف العربي يتوفر اليوم ، او بإمكانه ان يتوفر ، على جملة من المفاهيم والمصطلحات التي فكر بها اجدادنا في قضاياهم او في القضايا المنقولة اليهم ، فانه يفتقد المادة اللغوية الضرورية للتعبير عن الجانب العلمي ، الصناعي والتكنولوجي خاصة ، في عالمنا المعاصر ، وذلك إلى درجة اننا لو قررنا عدم النطق الا بالألفاظ العربية التي تعترف بها قواميسنا لكان علينا ان نمسك عن الكلام معظم الوقت في منازلنا وشوارعنا ومدارسنا ، وبالتالي فسيكون علينا ان نزيح عن عالمنا جميع الأشياء الحضارية، المادية والفكرية، التي تشكل قوام العالم المعاصر.

ولكن هذا ليس إلا مظهراً واحداً من المشكل . ذلك ان المثقف العربي الذي يتكلم بالضرورة لغة عامية هي « أغنى » بكثير من العربية الفصحى في مجال الأشياء الحضارية لكونها تقتبس اسماءها من لغات اخرى مع بعض « التكسير » ـ لا يستطيع التعامل بها فكرياً . ان

العامية رغم غناها « التكنـولوجي » الحضـاري لا تتوفـر على الادوات والآليات الضـرورية للتفكير ، فهي ليست لغة ثقافة وفكر . ومن هنا فقرها المدقع رغم غناها الظاهري . والنتيجة **هي ان المثقف العربي سواء كان طالباً او استاذاً يعيش عالمين كلاهما قاصر : عالم لغتـه العامية وعالم اللغة الفصحى . أما الأمي العربي ـ وهو الذي يشكل الاغلبية ـ فهو مَسْجون في عاميته يتعامل مع أشياء لا يُسَمِّيها** ، وإذا فعل سماها بأسماء اجنبية مع بعض « التكسير» الضروري الذي لا شك في انه يترك اثره العميق في عقله ، في بنيته الفكرية . **أما ذلك العربي الذي يعرف لغة اجنبية واحدة او أكثر فهو يعيش ثلاثة عوالم مختلفة : انه « يملك » ثلاثة تصورات لـ« العالم » : يفكر بلغة اجنبية ، ويكتب بلغة عربية فصحى ، ويتحدث في البيت والشارع ، بل وفي الجامعة ، باللغة العامية .**

لنترك مشكل التعدد والازدواجية جانباً ولننظر فقط في الكيفية التي تحدد بها اللغة العربية الفصحى ـ لغتنا الرسمية الأم ـ نظرتنا نحن العرب الى العالم ولنتجه بـاهتمامنـا الى المادة اللغوية أولاً ، ثم إلى القوالب الصرفية والنحوية ثانياً ، ثم ، أخيراً ، إلى الأساليب البيانية .

ـ ٤ ـ

إذا كانت الفلسفة هي « معجزة » اليونان فان **علوم العـربية هي « معجـزة » العرب** .
والحق ان ذلك العمل العظيم الذي تم في عصر التدوين على مستوى جمع اللغة وتقعيدها كان بالفعل اشبه شيء بالمعجزة . وهل المعجزة شيء آخر غير « خـرق العادة » ؟ ثم هـل هناك « خرق للعادة » أبلغ وأعمق من تلك السرعة التي تم بها الانتقال بلغة قائمـة على « الفطرة والطبع » ، لغة لا يمكن تعلمها ولا فهمها إلا بالعيش وسط القبائل التي تتكلمها ، إلى لغة قابلة لأن تكتسب وتتعلم بنفس الطريقة التي يكتسب بهـا العلم : طريقـة المبادىء والمقـدمات والمنهجية الصارمة ؟ بالفعل ، لقد كان تدوين اللغة أكثر كثيـراً من مجرد « تـدوين » بمعنى تسجيل وتقييد : **انه الانتقال باللغة العربية من مستوى اللاعلم الى مستوى العلم** . ان جمع مفردات اللغة واحصاءها وضبط طريقة اشتقاقها وتصريفها ووضع قواعـد لتراكيبهـا واختراع علامات لرفع اللبس عن كتابتها . . كل ذلك لا يمكن ان يوصف بأقل من انشاء علم جديد هو **علم اللغة العربية** ، لا بل إنشاء لغة جديدة هي **اللغة العربية الفصحى** .

وسواء ربطنا عملية جمع اللغة وتقعيدها بـالرغبـة في انقاذ لغـة القرآن من الانحـلال والانحراف ، وبالتالي الذوبان ، بسبب تفشي « اللحن » في المجتمع الاسلامي الجديد الذي أصبحت الأكثرية فيه خلال عصر التدوين غير عربية ولا تعرف العربية ، او ربطناها بحاجة الكتاب الفرس إلى تعلم اللغة العربية للحفاظ على امتيازاتهم ومناصبهم بعد تعريب الدواوين كما يقترح ذلك بعض الباحثين المعاصرين[٥] ، فان النتيجة واحدة وهي ان العملية اسفرت عن **تحويل اللغة العربية من لغة غير علمية** (أي غير قابلة للتعلم بطرق علمية) إلى **لغة علمية** ، لغة تخضع لنفس النظام الذي يخضع له أي موضوع علمي آخر .

ولا يمكن للمرء إلا ان يزداد اعجاباً وتقديراً لهذا العمل العظيم حينما يأخذ بعين الاعتبار المدة الوجيزة التي تم فيها انجازه والمجهودات الجبارة التي بذلها طواعية وبدون أجر رجال ندبوا انفسهم وصرفوا من أموالهم ولسنين طويلة لانجاز هذه المهمة الشاقة التي لم يكونوا ، بالتأكيد يطلبون من ورائها أي مكسب . لقد امدوا الأجيال اللاحقة بلغة مضبوطة مقننة قابلة للتلقي والتعلم وبالتالي قادرة على حمل الثقافة والعلم من السلف الى الخلف .

على ان ما هو جدير بالإعجاب هو دقة المنهج الذي اتبع في ذلك المسح الشامل للغة العرب ، لا بل للغة قبائل عديدة لكل منها لهجتها العربية . وإذا كنا لا نستطيع اليوم البتّ فيما اذا كانت اللغة العربية التي خلدها عصر التدوين هي الأصل في تلك اللهجات ، أو ان هذه الأخيرة هي التي تأسست عليها اللغة المجموعة ، فان المنهج الذي اتبع في تحويلها الى لغة مقننة كان من الدقة والصرامة بحيث فرض عليها نظاماً صارماً لا بد ان يكون له تأثير في كيانها الداخلي ذاته وبالتالي لا بد ان يكون قد جعل الصنعة فيها تزاحم السليقة والفطرة . وإذا جاز لنا اليوم الطعن في هذا المنهج بسبب صلابته التي حجمت اللغة وضيقت فيها القدرة على مسايرة التطور والتجدد ، فاننا لا نملك مع ذلك الا ان نقف مندهشين أمام دقته وسلامة خطواته وصرامة منطقه الداخلي .

وسواء كان الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ ـ ١٧٠ هـ) قد انجز مشروعه كاملاً أو ان أحد تلامذته من بعده (= الليث من ولد نصر بن سيار) هو الذي تممه[٦] ، وسواء استقى الخليل المبدأ الذي اعتمده في ترتيب حروف الهجاء في معجمه (انطلاقاً من حروف الحلق الى حروف الشفتين على طريقة علماء السنسكريتية من الهنود) أو أن ذلك الترتيب كان من ابتكاره ، فان ما يشد الباحث الايبيستيمولوجي المعاصر الى طريقة الخليل في جمع اللغة وهيكلة معجمه (كتاب العين) هو المبدأ المنهجي الذي اعتمده في فرض النظام على شتات اللغة . انه مبدأ لا يمكن ان يعتمده ـ ولو منقولاً ـ إلا عقل رياضي فذ ، عقل لا يتناقض قط مع الحاسة الموسيقية المرهفة التي مكنت الخليل نفسه من استنباط اوزان الشعر العربي (من تحليل القصائد وتقطيع الأبيات) وبالتالي من تأسيس علم جديد هو علم العروض .وكيف يتناقض الحدس الرياضي مع الحاسة الموسيقية وقد كانت الموسيقى يومئذ فرعاً من الرياضيات؟

لقد اتجه الخليل بن أحمد بحاسته الموسيقية المرهفة الى الشعر العربي فاستخلص منه القوالب الخفية ـ اللامرئية ـ التي يصب فيها ، واتجه بعقله الرياضي الى وضع قوالب نظرية ، افتراضية ، لا تعدم أصولاً في واقع اللغة ، فوزع عليها النطق العربي ، منطلقاً في البداية من « الامكان الذهني » غير آبه بـ « الامكان الواقعي » إلا في مرحلة التجربة والتحقق ، المرحلة التي يتم فيها الانتقال من العلم الرياضي ، الصوري ، إلى العالم الواقعي المشخص .

ليس هذا وحسب بل إنه ليخيل الينا أن الخليل بن أحمد بتعامله مع الحروف الهجائية

العربية الثمانية والعشرين كمجموعة أصلية اشتق منها كل المجموعات الفرعية الكامنة فيها والتي تشتمل على عنصرين الى خمسة عناصر ، إنما كان يطبق بوعي جانباً أساسياً من العمل الرياضي المؤسس لنظرية المجموعات في صيغتها المعاصرة : يتعلق الأمر هنا بالمبدأ الذي بَنَى عليه الخليل معجمه الشهير ، والذي كان أول معجم في العربية ، بل لربما أول معجم من نوعه في تاريخ اللغات . لقد لاحظ الخليل أن الكلمات العربية هي إما ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية ، أما ما فوق ذلك فحروف زائدة يمكن الاستغناء عنها برد المزيد الى المجرد . . . وبناء على ذلك أخذ يركب الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض مثنى وثلاث ورباع وخماس مستنفداً في ذلك كل التراكيب الممكنة (مثلاً : بد ، دب ، أبد ، أدب ، بدأ ، باد ، داب ، دبا . . . الخ .) مسقطاً المكرر منها ، الى أن تم له استخراج جميع الألفاظ التي يمكن أن تتركب من الحروف الهجائية العربية (من حرفين الى خمسة أحرف) فبلغت حسب ما نقله بعض المؤرخين : ١٢٣٠٥٤١٢ لفظاً ، أي مجموعة حروف . ثم أخذ يفحص هذه الألفاظ ـ المجموعات فما وجده مستعملاً مثل « ضرب » أبقاه وسجله وما وجده غير مستعمل مثل « جشص » ـ التي لا وجود لها في لسان العرب ـ أهمله . وإذا كان الخليل لم يتمكن من انهاء مشروعه الضخم ، فان عمل اللغويين الذين جاؤوا بعده مباشرة كان محصوراً ، أو يكاد ، في اتمام هذا المشروع .

تلك فكرة مجملة عن المبدأ المنهجي الذي اعتمده الخليل واللغويون من بعده في جمع اللغة وتصنيف ألفاظها . فإذا نظرنا الى هذا المبدأ من الزاوية المنطقية المحض وجب القول أننا هنا ازاء عمل علمي وصرامة منطقية وعقلية رياضية راقية ، وذلك ما نوهنا به من قبل وما سيبقى جديراً بالتنويه في كل زمان ما دام العقل البشري يعمل وفق قواعد . . . غير أن المنطق شيء والواقع الحي شيء آخر . ويجب أن يكون المنطق في خدمة الواقع الحي لا العكس . وعندما يتعلق الأمر بواقع حي مُتَطَوِّرٍ فإنه من الضروري ترك « الحرية » لمنطق التطور ، وهو غير المنطق الرياضي ، والا أدى فرض القوالب المنطقية الصورية على ذلك الواقع الى قتل الحياة فيه ، فيكون مآله التحجر والتوقف عن النمو .

بالفعل كانت « المعجزة » العربية سيفاً ذا حدين : فمن جهة جعلت من لغة كانت تقوم على مجرد السليقة والطبع لغة علمية مضبوطة مقننة ، وهذا ما أبرزناه من قبل ، ومن جهة أخرى جعلت من تلك اللغة نفسها لغة « عاجزة » عن مواكبة التطور وقبول ما لا بد منه من التغير والتجدد ، وهذا ما سيكون علينا توضيحه الآن .

إذا نظرنا الى النتائج التي أسفر عنها المبدأ الذي وضعه الخليل والطريقة التي اتبعها ، وهما نفس المبدأ ونفس الطريقة اللذين سار عليهما علماء اللغة من بعده ، أو على الأقل صدروا عنهما في تصورهم للغة العربية ، وجدنا أنفسنا أمام طريقة لـ« صنع » اللغة وتحجيمها في قوالب ثَابِتة صلبة ، لا أمام قواعد لجمع شتاتها وتنظيم حياتها الداخلية مع الحفاظ لها على

إمكانية التطور والتجدد. وإذا تذكرنا ما قلناه من قبل بصدد دور اللغة في تشكيل تصور الإنسان للعالم، وبالتالي في بناء عقله وهيكلة فكره، أدركنا أية آثار سلبية كان لا بد أن تخلفها في العقل العربي طريقة الخليل واللغويين من بعده . لقد انطلق الخليل من الامكان الذهني فتعامل مع الحروف الهجائية العربية تعاملاً رياضياً صرفاً ، فحصر أنواع الألفاظ الممكن تركيبها منها . وهذا المبدأ كان لا بد أن يجعل اللغة من صنع الذهن بدل أن تكون نتيجة التعامل معها كمعطى واقعي . وفي هذه الحالة ستنقلب العملية من عملية جمع اللغة الى عملية التماس سند واقعي لفرض نظري . أن تركيب الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض لانشاء جميع الكلمات الممكنة ثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية يمكن أن ينظر اليه على أنه وضع بالجملة للغة العربية . وعلى الرغم من الجهود الجبارة التي بذلها الخليل وزملاؤه اللغويون من أجل التمييز في هذه المجموعات اللغوية الافتراضية بين المستعمل والمهمل فلقد كان من الصعب ، إن لم يكن من المستحيل ، وضع خط فاصل ونهائي بين ما نطقت به العرب وما لم تنطق به ، خصوصاً في جو ساد فيه الولع بالغريب كما سنبين بعد . لقد كان من الطبيعي ، والحالة هذه ، أن يتحكم « القياس » بدل السماع : فالكلمات صحيحة لأنها ممكنة وليس لأنها واقعية ، وهي ممكنة ما دام هناك أصل يمكن أن ترد اليه أو نظير تقاس عليه ، وهي ليست واقعية لأن « الفرع » هنا في الغالب فرض نظري وليس معطى من معطيات الاستقراء والتجربة الاجتماعية . وسنرى بعد قليل دور هذه الفروض النظرية في تضخيم اللغة وجعلها ذات فائض من الألفاظ بالنسبة للمعنى ، الشيء الذي سينعكس أثره ، ولا بد ، على طريقة تعامل العقل العربي مع اللغة ، لغته التي تساهم مساهمة أساسية في صنعه . . . أما الآن فلننظر الى الوجه الآخر من المسألة .

الواقع أن طريقة الخليل لم تكن إلا مظهراً واحداً من مظاهر الصنعة والاصطناع التي تعرضت لها اللغة العربية في عصر التدوين والتي جعلت منها قوالب « جامدة » ونهائية ، لغة محصورة الكلمات مضبوطة التحولات ، لغة لاتاريخية ، لأنها لا تتجدد بتجدد الأحوال ولا تتطور بتطور العصور . . هناك مظهر آخر ناتج عن نفس الطريقة ، أو جاء كرد فعل لها ، فالأمران محتملانِ : نقصد ما رافق « السماع » من صنعة واصطناع .

لقد انطلقت عملية جمع اللغة وتقعيدها من الخوف عليها من الانحلال والذوبان بسبب تفشي اللحن في مجتمع أصبح العرب فيه أقلية ضئيلة . وبما أن سبب اللحن كان الاختلاط الواسع الذي عرفته الحواضر في العراق والشام خاصة ، بين العرب والموالي ، فلقد كان طبيعياً أن تطلب اللغة « الصحيحة » من البادية وبكيفية خاصة من القبائل التي بقيت منعزلة وبقي رجالها الاعراب محتفظين بفطرتهم وسليقتهم و « سلامة » نطقهم . يقول ابن جني في هذا الشأن : « إن علة ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخلل ، ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم لم يعترض شيء من الفساد للغتهم

لوجب الأخذ منهم كما يؤخذ من أهل الوبر ، وكذلك لو نشأ في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها ، وانتقاص عادة الفصاحة وانتشارها لوجب رفض لغتها وترك تلقي ما يرد عنها »[٧] .

لقد اتجه جامعو اللغة ورواتها ، إذن ، الى البادية ، الى الاعراب « **الاقحاح** » وأصبح هؤلاء الأعراب « الحفاة العراة » مطلوبين بكل الحاح . وعندما أصبحت رواية اللغة مع بداية القرن الثاني للهجرة احترافاً وانقطع اليها رجال مقتدرون أمثال أبي عمر بن العلاء المتوفى سنة ١٥٤ هـ وحماد الراوية المتوفى سنة ١٥٥ هـ والخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٧٠ هـ وغيرهم ، **كان أهم شرط وضعوه فيمن يصح أخذ اللغة عنه أن يكون خشناً في جلده فصيحاً في لسانه** : « لقد اعتبر اللغويون جفاء العربي وخشونته وبقاءه محروماً من الترف وليونة الجلد ـ كما يسمونه ـ أساساً لأخذ اللغة عنه والاحتجاج بكلامه »[٨] ، والنتيجة هي أنه : « إذا ما اكتسب الأعرابي صفتي البداوة والفصاحة ـ بالشهرة أو بالاختبار ـ أصبح من حقه هو أن يتحكم في العلماء وآرائهم بالتصويب والتخطئة ، ويصبح حينئذ قانوناً ينصاع له العلماء وينفذون مشيئته . وهكذا ينقلب الأعرابي بسر تلك البداوة المباركة استاذاً للعلماء يتحاكمون إليه في الخصومات والخلافات »[٩] . ليس هذا وحسب بل لقد أدى التهافت على الاعراب والاعتماد عليهم كل الاعتماد في ضبط اللغة وتقعيدها أن **أصبح العلماء يعتبرونهم معصومين من الخطإ اللغوي ، ليس بسبب ايمانهم بذلك ، بل من أجل أن لا ينسحب الخطأ الى القواعد التي شيدوها انطلاقاً من نطقهم وكلامهم** .

ومع تزايد الاقبال على الاعرابي والتنافس عليه والاجتهاد في استرضائه أخذ يكتسب وعياً بأهميته وبقيمة نطقه وأصبح يشعر أنه يملك شيئاً قابلاً لأن يطلب له الثمن . ذلك ما حدث فعلاً ، فالتاريخ يحدثنا أن بعض الأعراب قد احترفوا بيع بضاعتهم من الكلام وأن بعضهم الآخر رحلوا الى البصرة أو إلى الكوفة للإقامة فيها كرواة للغة ، كـ « **بائعين** » للكلام . وهناك من رحل الى البادية ، من أهل الحضر ، ليروى عنه هناك ، حتى إذا نال الشهرة نال ما أراد من المال . وهكذا أصبح اللفظ العربي ، خاصة منه الغريب والموحش والقديم والنادر ، بضاعة مربحة ووسيلة لكسب العيش بأيسر طريقة[١٠] .

والجدير بالملاحظة أن هذا الاقبال على الأعراب وعلى الغريب والقديم من الألفاظ لم يكن من جانب اللغويين وحدهم ، بل لقد **سلك النحاة نفس المسلك** . والحق أنه يصعب الفصل بوضوح بين اللغوي والنحوي ، فاللغوي كان نحوياً والنحوي كان لغوياً ، وكل الفرق بينهما هو أن أحدهما كان يهتم أكثر باللغة كألفاظ ومعان في حين كان الشغل الشاغل للآخر هو البحث عن شواهد للقواعد النحوية التي يستنبطها أو يضعها وضعاً . وفي ميدان النحو تركز الاهتمام ، كما في ميدان اللغة ، على القديم . فكلما كان الكلام منسوباً الى فترة أوغل في القدم كان مقبولاً ومطلوباً : لقد « اعتبروا كل ما هو قديم علامة على الجودة ، وأما الحديث

المعاصر فمحكوم عليه بالتزييف والرفض والانكار »[١١] ، بل لقد ظلوا ينظرون الى « التطور الذي أصاب اللغة العربية يومئذ كما لو كان ضرباً من الخطأ والانحراف يجب طرحه واهماله ، ومن ثم أوجبوا وقف الاستشهاد في مسائل النحو والصرف في منتصف القرن الثاني للهجرة »[١٢] .

وقد يتساءل المرء أمام كل هذا قائلاً : إذا كان المقصود من جمع اللغة وتقعيدها هو حماية القرآن من اللحن فلماذا لم يعتمد اللغويون القرآن نفسه أساساً وحيداً لعملهم ، مع أنه باعتراف الجميع أفصح وأبين ؟

يعلل بعض الباحثين انصراف اللغويين القدامى عن القرآن إلى كلام الاعراب بكون القرآن ورد على روايات سبع ـ أو أحرف سبع هي عبارة عن قراءات يختلف بعضها عن بعض ، وأن هذا الاختلاف رغم ضآلته ومحدوديته كان يطرح مشاكل لغوية ونحوية لا يمكن الفصل فيها إلا بـ « تخريجات » لغوية ونحوية ، في نص مقدس ، الشيء الذي لم يكن يسمح به لهم « التحرز الديني » . ان التصرف في النص تأويل ، وهذا ما كانوا يتجنبونه[١٣] . أما نحن فنريد أن نرى في المسألة ما هو أبعد من هذا . ذلك لأنه إذا كان المنطلق هو الرغبة في حفظ القرآن من تسرب اللحن اليه فان الأمر كان يتطلب تحصينه من خارجه . وإذا أضفنا الى هذا أن الحاجة كانت تتزايد الى فهم كلماته وعباراته ، وأن اعتبار هذه الحاجة كان من موجهات عمل اللغويين ، أدركنا كيف أن المطلوب كان ، في واقع الأمر ، هو ايجاد لغة ماورائية تكون اطاراً مرجعياً له على مستوى معاني الكلمات والتعابير المجازية . وليس هناك من لغة تستطيع القيام بتلك المهمة غير لغة العصر الجاهلي التي كانت لا تزال متداولة لدى القبائل المنعزلة ، تماماً مثلما كان يحتفظ بها الشعر الجاهلي نفسه . ذلك هو المنطق الداخلي الذي كان يحكم علاقة جامعي اللغة وواضعي النحو مع النص القرآني . وهو منطق يزكيه ما يروى عن ابن عباس من أنه قال : « إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر ، فإن الشعر عربي » . وهناك رواية أخرى تنسب مثل هذا القول الى النبي نفسه[١٤] .

ولكي نقدر كامل التقدير الظروف العملية التي أملت هذا المنطق وفرضته يجب أن نتذكر أن اللغة العربية آنذاك كانت تكتب بدون نقط ، وكانت وما تزال تكتب بدون حركات . فكلمة « نبغ » كانت تكتب هكذا « سع » وهي كلمة « كتابية » يمكن أن تنطق إما « نبغ » وإما « نبع » وإما « تبع » وإما « بتع » وإما « بيع » . . . الخ ، دع عنك كيفية النطق أي الحركات . وما نريد تأكيده من خلال هذا المثال البسيط هو أن اللغة العربية لم يكن من الممكن جمعها الا من الكلام المنطوق ، لا المكتوب . والقرآن كان مكتوباً ومقروءاً معاً فلتبرير نوع ما من القراءة له كان لا بد من الاعتماد على لغة مسموعة . ولغة الاعراب هنا هي اللغة المطلوبة التي وحدها تفي بالغرض . ولعل مما له دلالة في هذا الصدد أن كلمة « تصحيف » التي تعني اللحن والخطأ ، أصلُها ، كما يقول المقري ، « أن يأخذ الرجل اللفظ من قراءته في صحيفة ، ولم

يكن سمعه من الرجال فيغيره عن الصواب»[١٥]. ومن هنا كان اللغويون والنحاة يطلبون اللغة من الاعراب البدو الذين لا يعرفون الكتابة وقد بلغ الأمر الى درجة أن بعض هؤلاء الاعراب كانوا يتظاهرون بعدم معرفة الكتابة - في حال معرفتهم بها - حتى يوثق بهم ويروى عنهم. وهناك حكايات كثيرة تحكي كيف « ضُبِطَ » بعض الاعراب وهم يقرأون أو يكتبون ، وكيف أنهم كانوا يناشدون من عرف عنهم ذلك أن يسترهم ويكتم ذلك عنهم .

لم يكن هدفنا رسم هذه الصورة ، عن جمع اللغة وتقعيدها ، لذاتها . ان كتب الأدب واللغة والتاريخ زاخرة بتفاصيل أوفى . وهناك من الكتب الحديثة ما هو من الجدية والاستقصاء بالقدر الذي يفي بحاجة الباحث غير المختص[١٦]، وإنما كان هدفنا عرض نماذج من الواقع تسمح باستخلاص النتائج التي تهم موضوعنا .

خاصيتان أساسيتان في اللغة العربية أبرزهما العرض السابق : **لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية** .

فمن جهة ، إذا كانت القوالب الصورية التي صب فيها الخليل وزملاؤه اللغة العربية قد منحتها نوعاً من الدينامية الداخلية (= الاشتقاق) وبالتالي جعلتها أكثر مطاوعة ، فإنها قد عملت أيضاً على « تحصينها » من كل تغير وتطور يقترحهما عليها التاريخ . ولذلك بقيت اللغة العربية وما زالت منذ زمن الخليل على الأقل لم تتغير لا في نحوها ولا في صرفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة توالدها الذاتي . ذلك ما نقصده عندما نقول عنها إنها لغة لاتاريخية . إنها اذ تعلو على التاريخ لا تستجيب لمتطلبات التطور .

ومن جهة أخرى، فإن جمع اللغة من الاعراب البدو ومنهم وحدهم لا بد أن يترك فيها « آثارهم » ، أعني بعض خصائصهم الراجعة الى ظروف معاشهم وفي مقدمتها الطبيعية الحسية لتفكيرهم ورؤاهم. إن جمع اللغة من الاعراب ، دون غيرهم ، معناه جعل عالم هذه اللغة محدوداً بحدود عالم أولئك الأعراب . ولما كان هؤلاء يحيون حياة « الفطرة » و « الطبع » ، أي يحيون حياة حسية ابتدائية، فلقد كان لا بد أن ينعكس ذلك على تفكيرهم وبالتالي على اللغة التي جمعت منهم وقيست بمقاييسهم ، ومن هنا ما لاحظه أحد الكتاب المعاصرين من « أن الكلمات العربية ذات أصول في الطبيعة وأن مبدأ الصحة فيها قد تعين من قبل الفطرة لا من قبل العرف والعادة »[١٧] وبالتالي فإن « الكلمة التي لا يمكن ارجاعها الى صورة صوتية مقتبسة من الطبيعة ، وفي حدود الصناعة العربية ، لهي كلمة دخيلة على العربية »[١٨] .

وعلى الرغم من أننا نقدر ونحترم الدوافع والأهداف التي كانت وراء ملاحظات هذا الكاتب حول خصائص اللغة العربية و « فلسفتها » ، فإننا نعتقد أن الموضوعية والروح العلمية تستلزمان تسمية الأشياء بأسمائها والتصريح بدلالتها الحقيقية والموضوعية . أن لاتاريخية اللغة العربية مثلها مثل طبيعتها الحسية ليست فضيلة فيها ولا مكمنا لفلسفة موهومة خاصة بها

وبأهلها ، يجب استخراجها وابراز أصالتها . . كلا . إن لاتاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية معطى واقعي تاريخي يجب أن ننظر اليه بعين النقد وليس بعين الرضى والمدح . إن العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية ، أو على الأقل جمعت منه ، عالم حسي لاتاريخي : عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء ، زمن التكرار والرتابة ، ومكاناً بل فضاء (طبيعياً وحضارياً وعقلياً) فارغاً هادئاً ، كل شيء فيه صورة حسية ، بصرية أو سمعية . هذا العالم هو كل ما تنقله اللغة العربية الى أصحابها ، اليوم وقبل اليوم ، وسيظل هو ما دامت هذه اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده .

لقد أشرنا قبل قليل إلى انصراف جامعي اللغة وواضعي النحو عن اعتماد النص القرآني كمرجع أساسي وَلُجُوئِهِم إلى الأعراب « المتوحشين » الموغلين في القفر. ومهما يكن الدافع الذي جعلهم يسلكون هذا المسلك فان النتيجة التي حصلت هي أن اللغة العربية التي جمعوها من الأعراب جاءت فقيرة جداً بالمقارنة مع النص القرآني . ذلك أنه بينما تبنّى النص القرآني كلمات غير عربية فعربها ، اعتبرت اللغة المعجمية الفصحى هذه الكلمات من الدخيل فتعاملت معها بوصفها كذلك . ان اعتماد جامعي اللغة « خشونة البداوة » كمقياس جعل العربية تفقد كثيراً من الكلمات والمفاهيم الجديدة الواردة في القرآن والحديث والتي كانت رائجة في مجتمع مكة والمدينة ، بخاصة الكلمات الحضارية ، فكانت اللغة العربية ، لغة المعاجم والنحو ، أقل اتساعاً وأقل مرونة من لغة القرآن وبالتالي أقل تحضراً منه . وهذا ما جعل القرآن يبقى دائماً أوسع وأخصب ، وجعل اللغة العربية التي رسمها عصر التدوين تبقى عاجزة عن استيعابه كامل الاستيعاب . ولقد كان طبيعياً أن ينعكس هذا على فهم القرآن من طرف العرب أنفسهم ، فكثيراً من الكلمات الواردة في هذا « الكتاب المبين » لا نجد لها معاني مضبوطة في هذه اللغة التي جُمعت من الأعراب ، فظلت وما زالت محل خلاف متواصل ، وسيبقى الأمر كذلك ، اذ كيف يمكن الفصل فيه واللغة الماورائية عاجزة عن استيفاء الحديث عنه ؟

وما أصاب اللغة العربية من فقر حضاري بسبب انصراف اللغويين والنحاة عن النص القرآني عند جمعهم اللغة ووضع قواعدها سيتضاعف مرات ومرات بسبب انصرافهم كذلك عن الأخذ من المراكز الحضارية والقبائل المتحضرة نوعاً من التحضر كقبيلة قريش ذاتها . وإن المرء لا يمكن إلا أن تأخذ منه الدهشة كل مأخذ حينما يلاحظ أن اللغة العربية لا تنقل الينا أسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي عرفها المجتمع المكي والمديني على عهد الرسول والخلفاء الأربعة وعرفها مجتمع دمشق وبغداد والقاهرة من بعد ، وهي مجتمعات حضرية راقية كانت تستعمل بدون شك ما لا يحصى من الآلات والأدوات وتتعامل من خلال ما لا يحصى من العلاقات . إن من يقيس تلك المجتمعات العربية الإسلامية المتحضرة بمقياس اللغة العربية التي حفظتها لنا المعاجم سيجد نفسه مضطراً للحكم عليها بأنها كانت مجتمعات تعيش صامتة

جامدة في حين أنها كانت من أكثر المجتمعات كلاماً وحركة .

فعلاً كان اللحن قد تفشى ، وكما يقول ابن الأثير : « فلما انقصى زمان التابعين على إحسانهم (منتصف القرن الثاني) الا واللسان العربي قد استحال اعجمياً أو كاد ، فلا ترى المستقل به والمحافظ عليه إلا الآحاد »[١٩] ، ولكن الهروب من اللحن إلى لغة « الاعراب الاقحاح » قد أدى الى ترك الحرية لـ « اللحن » يصنع لغة التعامل ، لغة الحياة ، اللغة اليومية ، في حين أدى « تحصين » العربية « الفصحى » الى تثبيتها في مرحلة حضارية بدائية فقيرة ، مرحلة « ما قبل تاريخ » العرب . .

هذا الفقر الحضاري في اللغة العربية يقابله فيها غنى بدوي ، يتمثل خاصة في كثرة المترادفات ، كثرة راجعة في جزء منها إلى الاشتقاق الصناعي على طريقة الخليل ، وفي جزء آخر إلى « السماع » من قبائل مختلفة . فمن جهة كان لا بد ان يؤدي الإشتقاق الصناعي إلى التضخم في الكلمات التي هي من أصل واحد والتي تبقى كلها في دائرة « المستعمل » ما دامت واحدة منها مستعملة ، اذ تؤخذ حينئذ كأصل يشتق منه ، على الرغم من انه قد يكون ما يشتق منها من الكلمات غير مسموع ، وغير مستعمل . وهكـذا **تصبح لغـة المعجم** ، لغة « **الأصل والمشتق** » ، **اوسع كثيراً من لغة الواقع** ، ولكن فقط في دائرة « خشونة البداوة » . ومن جهة أخرى كان لا بد ان يؤدي أخذ اللغة من قبائل مختلفة ـ وليس من قبيلة واحدة كقبيلة قريش مثلاً ـ إلى ظاهرة كثرة المترادفات التي تشكو منها لغة الضاد ، والتي ترجع في جزء كبير منها لا إلى وجود اختلافات دقيقة في المعنى كما يقول بذلك بعض «المختصين»، بل إلى اختلاف المصادر التي اخذت منها الكلمة : الشيء الواحد قد تسميه قبيلة باسم وتسميه قبيلة أخرى باسم آخر وثالثة باسم ثالث ، وبما ان اللغة اخذت من قبائل متعددة فلا بد ان تتعدد الأسماء والمسمى واحد بعينه .

الإشتقاق الصناعي الذي يكرس الانطلاق من اللفظ إلى المعنى (إذ من ضَرَبَ نشتق بَضَرَ ونبحث لها عن معنى . . . الخ) ، والرواية من الأعراب (مـع ما رافقهـا من الوضـع والاتجار في الكلام) ، والأخذ من قبائل متعددة مما يجعل للشيء الواحد أسماء مختلفة . . . كل ذلك جعل اللغة العربية تتوفر فعلاً على « فائض في الألفاظ بالنسبة للمعنى »[٢٠] ، ولكن فقط بالنسبة لعالم دون عالم ، عالم البدو دون عالم الحضر .

والنتيجة هي ان اللغة العربية الفصحى ، لغة المعاجم والآداب والشعر ، وبكلمة واحدة لغة الثقافة ، ظلت وما تزال تنقل الى أهلها عالماً يزداد بعداً عن عالمهم ، عالماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم ، بل في خيالهم ووجدانهم ، عالم يتناقض مع العالم الحضاري ـ التكنولوجي الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيداً . فهل نبالغ إذا جنحنا إلى القول بأن **الأعرابي هو فعلاً صانع « العالم » العربي** ، العالم الذي يعيشه العرب على مستوى الكلمة والعبارة والتصور والخيال ، بل على مستوى العقل والقيم والوجدان ، وان هذا العالم ناقص فقير ضحل جاف ،

حسي ـ طبيعي ، لاتاريخي ، يعكس « ما قبل تاريخ » العرب : العصر الجاهلي ، عصر ما قبل « الفتح » وتأسيس الدولة .

ـ ٥ ـ

إذا كان السماع من الأعرابي قد رسم حدود العالم الذي تنقله اللغة العربية الفصحى لأهلها ، فإن صناعة اللغويين والنحاة قد قَوْلَبت بدورها العقل الذي يمارس فعاليته في هذه اللغة وبواسطتها ، العقل العربي الذي تغرسه الثقافة العربية في المنتمين إليها وإليها وحدها . ذلك ان عمل النحاة لم يكن مقتصراً على استنباط قواعد اللسان العربي من كلام العرب ، بل كان في الواقع تقنيناً لهذا الكلام وتحجيماً له بواسطة قوالب اعتبروها مطلقة ونهائية ، ولكي تكون كذلك كان لا بد ان تكون منطقية اي تكرس في اللغة صيغاً منطقية تتحكم في ديناميتها الداخلية وبالتالي تقتل إمكانية التطور فيها .

لقد اشرنا قبل قليل إلى ان طريقة الخليل ، وطريقة اللغويين بكيفية عامة تعتمد الإشتقاق ، وقلنا ان هذا الإشتقاق يكرس النظرة التي تنطلق من اللفظ إلى المعنى . وعلينا ان نضيف الآن ان الألفاظ التي تنطلق منها عملية الإشتقاق تؤخذ في صيغة الفعل او ما في معناه (= المصدر وهو حدث ، اي فعل ، بدون زمان) الشيء الذي يكرس الانطلاق كذلك من الفعل إلى المشتقات . والأسماء المشتقة هذه لا تخضع في عملية الإشتقاق للسماع ، بل لقد تم وضع أوزان لها هي في الواقع قوالب منطقية ، هي بالنسبة للنحو والنحاة بمثابة المقولات بالنسبة للمنطق والمناطقة .

فما الذي يؤسس هذه القوالب .

يقول باحث عربي معاصر : « ان قوالب الألفاظ وصيغ الكلمات في العربية اوزان موسيقية ، اي ان كل قالب من هذه القوالب وكل بناء من هذه الأبنية نغمة موسيقية ثابتة » وبعبارة أخرى : « فأشكال الألفاظ في العربية هي من جهة ابنية وقوالب وهيئات ومن جهة أخرى أوزان موسيقية تدركها الأذن بسهولة ويسر فيدرك السامع جزءاً من المعنى بمجرد إدراكه وزن الكلمة . واتفاق الألفاظ في الوزن دليل في غالب الأحوال على الإتفاق في قالب المعنى او نوعه : كالآلية والمكانية او التفضيل او المفعولية » ، ومن هنا كانت اللغة العربية ذات خاصة موسيقية : فـ « الكلام العربي نثراً كان او شعراً هو مجموع من الأوزان ولا يخرج عن ان يكون ترتيباً معيناً لنماذج موسيقية » والمقابلة « بين نغمة الكلام وموضوعه » قائمة واضحة في اللغة العربية[٢١] .

أمّا ان تكون قوالب اللغة العربية وصيغ كلماتها ذات اوزان موسيقية فهذا ما يتجلى بكامل الوضوح لكل من يقوم بفحص هذه القوالب والأوزان . واما ان تكون هذه الخاصية ، مثلها مثل الخاصيات التي نوه بها الباحث العربي الذي اشرنا اليه آنفاً ، من فضائل اللغة العربية ، فهذا

ما لا يهم الدراسة الموضوعية للغة . وإذا كان لا بد من إبداء الرأي ، ونحن قد اتجهنا بدراستنا اتجاهاً نقدياً ، فإننا نرى ان الطابع الموسيقي للكلمة العربية يكمل طابعها الحسي ، هذا الطابع الذي عبر عنه الباحث العربي المذكور آنفاً بـ « ثبات العلاقة بين المعنى والصوت » في اللغة العربية[٢٢] . ويكفي الباحث ان يلاحظ كيف ان الأسماء المشتقة ، وهي مقولات النحاة ، إنما تتمايز فيما بينها بالإصاتة . وهكذا فـ « فاعل » (الألف) للفعل كقاتل ، و« مفعول» (الواو) للانفعال كـ «مجروح»، و«فعيل» (الياء) للفعل ككريم او للانفعال كـ «قتيل»، و«فعال» (الشد والألف) للفعل مع الكثرة كـ «سَبَّاق»، و«أفعل» (الهمزة) للتفصيل كأحسن . . الخ . وهكذا فالصورة الصوتية هي التي تعطي للمشتقات دلالتها المنطقية . وبعبارة أخرى « ان للابنية والقوالب (العربية) وظيفة فكرية منطقية . فقد اتخذ العرب في لغتهم للمعاني العامة او المقولات المنطقية قوالب او ابنية خاصة فجعلوا للفاعلية والمفعولية والمكان والزمان والسببية والحرفة والأصوات والمشاركة والآلة والتفضيل والحدث ولِمَعَانٍ أخرى كثيرة صيغاً خاصة وقوالب بحيث إذا بنيت اي مادة من مواد الألفاظ على تلك الهيئة وصيغت على ذلك القالب أدت ذلك المعنى متصلاً بتلك المادة » وهذه « الأبنية في العربية تعلم تصنيف المعاني وربط المتشابه منها برباط واحد ، ويتعلم ابناء العربية المنطق والتفكير المنطقي مع لغتهم بطريقة ضمنية فطرية »[٢٣] .

ونحن وان كنا نؤكد هذه الملاحظات فإننا مع ذلك لا نرى رأي صاحبها حينما يقول : « فقد اتخذ العرب في لغتهم للمعاني العامة او المقولات المنطقية قوالب وابنية خاصة . . . » ، ذلك لأن العرب تكلموا على « السَّلِيقَة » كما يقال ، وبالتالي فهم لم « يتخذوا » للمعاني العامة « قوالب خاصة » وإنما الذي فعل ذلك ، او على الأقل كرسه وجعل منه قاعدة كلية اي منطقاً للغة ، هم النحاة . آية ذلك أنك تجد في كلام العرب ما يخرق هذه القواعد المنطقية إذ تأتي صيغة «فاعل» بمعنى «مفعول»و«فعيل» بمعنى «فاعل». . . الخ . ولعل مما يؤكد الدور الكبير الذي قام به النحاة في قولبة اللغة العربية في قوالب منطقية فرضوها عليها فرضاً كثرة الشواذ ، علماً بأن « الشاذَّ » يقل مع مرور الزمن إذ يهمل وينسى . اما عن الجانب الصناعي في الخطاب النحوي فيكفي في إبرازه التذكير بقولة الأعرابي الذي سمع حديث النحاة فقال مخاطباً لجماعة منهم : « إنكم تتكلمون في كلامنا بكلام ليس من كلامنا » ، الشيء الذي يعني ان لغة النحاة كانت ، بالنسبة للأعرابي ، عبارة عن « احداث لغة في لغة مقررة بين أهلها » حسب تعبير ابي سعيد السيرافي النحوي الذي قال قولته هذه في لغة المناطقة .

بالفعل كان النحاة العرب ينظرون إلى منطق ارسطو كمنافس دخيل جاء يضايق « منطقهم » في عقر داره ، وهذا ما يعكسه بوضوح موقف ابي سعيد السيرافي النحوي في المناظرة الشهيرة التي جرت بينه وبين ابي بشر متى بن يونس المنطقي في بغداد سنة ٣٢٦ هـ

بمجلس الوزير الفضل بن جعفر ابن الفراة[٢٤] . ان المنطق في نظر السيرافي : « وضعه رجل من يونان على لغة اهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها »، ومن ثم فهو لا يلزم سوى اليونانيين . ولذلك يخاطب متى قائلاً له : « إذن لست تدعونا إلى علم المنطق ، إنما تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية » لأن المنطق ، منطق ارسطو هو نحو اللغة اليونانية مثلما ان النحو العربي هو منطق اللغة العربية . وبعبارة اخرى : « النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة » ومن هنا كان استعمال المنطق الارسطي في اللغة العربية ، وبعبارة أخرى تطبيقه عليها بمثابة : « إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها » . ويجب ان نلاحظ هنا ان اللغة المقررة بين أهلها التي يشير إليها السيرافي ليست اللغة العربية كما تقررت بكيفية طبيعية بين أهلها العرب ، بل اللغة العربية النحوية كما قررها بينهم النحاة العرب والتي كانت هي نفسها بمثابة لغة احدثت في لغة مقررة بين أهلها العرب والأعراب .

لقد صبَّ النحاة واللغويون كلام العرب في قوالب منطقية تعكس صوراً حسية ، صوتية في الغالب . وإذا كانت هذه القوالب قد وجدت فعلاً في لغة العرب من بين قوالب اخرى ، فإن تعميم النحاة لها وفرضهم لها كقواعد وقوانين قد ابقى على اللغة العربية كلغة مصطنعة بصورة مضاعفة (وَضْعُ الأعراب والرواة من جهة وصناعة اللغويين والنحاة من جهة ثانية) ، لغة تنقل معها عالم الأعرابي ، البدوي الفقير ، في قوالب جامدة ذات نغمة موسيقية . فليس غريباً إذن إذا لاحظ المرء أن **النغمة الموسيقية في اللغة العربية تعوض، أو تغطي فقر المعنى ، وتجعل الكلام الذي يجر معه فائضاً من الألفاظ ذا معنى حتى ولو لم يكن له معنى** . إن الأذن هنا تنوب عن العقل في الرفض والقبول . ومعروف في اللغة العربية ان الأذن هي التي « تستسيغ » وليس العقل .

- ٦ -

لم يكن اللغويون والنحاة هم وحدهم الذين قننوا بداوة لغة الأعرابي وكرسوا طابعها الحسي اللاتاريخي ضمن قوالب منطقية وهياكل صوتية ، بل لقد فعل البلاغيون مثل فعلهم حينما اقروا وكرسوا في اواخر عصر التدوين ذاته مقاييس بدوية تماماً في النقد البلاغي ، مقاييس جعلت النموذج الجاهلي ، نموذج الأعرابي خاصة ، يتحكم في الانتاج الشعري والذوق الأدبي على مر العصور . هكذا قرر الجاحظ ان « من تمام آلة الشعر ان يكون الشاعر اعرابياً »[٢٥] لأن « بلاد الأعراب الخلص معدن الفصاحة التامة »[٢٦] ولذلك « لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلاً حتى يروي اشعار العرب ويسمع الأخبار ويعرف المعاني وتدور في مسامعه الالفاظ . واول ذلك ان يعلم العروض ليكون ميزاناً على قوله والنحو ليصلح به لسانه وليقيم اعرابه ، والنسب وايام الناس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بمدح

أو ذم»[٢٧] هذا لأن الفحولة الشعرية عندهم لا تكون إلا بمحاكاة الشاعر البدوي في «قوة» ألفاظه وطرائق تعبيره وأنواع تشبيهاته والنسج على منواله وفي ذات الموضوعات من مدح وهجاء وفخر ورثاء. **ومن هنا كان الإبداع مقصوراً على ما يسمونه «التوليد» و«حسن الاتباع»**. فالتوليد هو «أن يستخرج الشاعر معنى من معنى شاعر تقدمه أو يزيد فيه زيادة»[٢٨]. أما حسن الاتباع فـ «هو أن يأتي المتكلم إلى معنى اخترعه غيره فيحسن اتباعه فيه بحيث يستحقه فيه بوجه من وجوه الزيادات التي توجب للمتأخر استحقاق المعنى المتقدم»[٢٩]. وكما كان النموذج الجاهلي - الأعرابي سلطة مرجعية قاهرة في ميدان المعاني كان كذلك في ميدان القوالب الشعرية حتى في ما يسمونه بـ «الضرورة». يقول أبو علي الفارسي «...كما جاز لنا أن نقيس منثورنا على منثورهم فكذلك يجوز لنا أن نقيس شعرنا على شعرهم (= شعراء الجاهلية) فما أجازته الضرورة لهم أجازته لنا وما حذرته عليهم حذرته علينا، وإذا كان كذلك فما كان من أحسن ضروراتهم فليكن من أحسن ضروراتنا وما كان من أقبحها عندهم فليكن من أقبحها عندنا، وما بين ذلك بين ذلك»[٣٠].

والحق أن النقاد البلاغيين الأوائل منهم أو المتأخرين إنما استقوا مقاييسهم من اللغويين الأوائل، وخاصة المنتمين إلى المدرسة البصرية التي «أدخلت اللغة بكاملها في قوالب عقلية منطقية» وجعلوا من تلك القوالب نماذج لا يجوز الخروج عنها. «وما دام هذا النظام اللغوي الذي أقامته المدرسة البصرية قد تحدد في ضوء أشعار القدماء فلا بد أن يطالب الشاعر المحدث بالسير داخل الأطر اللغوية الجاهزة التي حددت له من قبل، وتصبح العودة الدائمة إلى التقاليد اللغوية القديمة، أو ما يسمى بطريقة العرب، هي المعيار أو المبدأ الأساسي الذي يتفهم من خلاله اللغويون شعر المحدثين. وهذا أمر يدعم الإحساس بقداسة اللغة نفسها ويقلل من الإحساس بما يمكن أن يحدث فيها من تطور وتغير، ولن يستشعر اللغوي، في هذه الحالة، التغييرات الجذرية في الذوق أو طرائق التعبير الشعري، بل يظل عاطفاً على عادته القديمة، محاولاً أن يتأمل كل جديد من خلالها، ويحكم على كل محدث بالقياس إليها. ولا بد والأمر كذلك أن يأتي الصدام الدائم مع الشعراء الذين قد يخرجون على فكرة القوالب الثابتة (...) مثل ابن الأعرابي الذي قال - بعد أن سمع شعر أبي تمام - «إن كان هذا شعراً فكلام العرب باطل». وهذا قول يعبر عن موقف محافظ لا يستشعر ما يمكن أن يحدث في الشعر من تطور وتغير، وحتى إذا استشعر ذلك فإنه لا يمكن أن يتعاطف معه إذ تظل أشعار المحدثين، فيما يقول ابن الأعرابي أيضاً «بمنزلة الريحان يشم يوماً ويذوي فيرمى على المزبلة، وأشعار القدماء مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيباً»[٣١].

- ٧ -

نعم، الجديد «يشم... ويرمى في المزبلة» والقديم مثل المسك والعنبر كلما

حركته ازداد طيبا » . ذلك هو القانون الذي حكم ويحكم « تطور » الأدب العربي، بل الفكر العربي كله ، منذ عصر التدوين إلى اليوم . إنه القانون الذي يفرضه « العالم » الذي تقدمه اللغة العربية لاهلها ، العالم الذي باركته الصنعة اللغوية وزكّاهُ « الأعرابي » استاذ العلماء .

ويجب الا يعترض علينا بأن ذلك كان خاصاً بفترة من فترات تاريخ ثقافتنا . كلا . ان تحكم القديم وهيمنة عالم الاعرابي على الذوق الأدبي ، بل على الفكر العربي عموماً ، ما زالا سائدين . وحتى لا نطيل اكثر من اللازم في مسألة ليست هي كل موضوعنا نختم بهذه الشهادة التي سجلها على نفسه احد كبار الباحثين العرب في العصر الحديث ، بل لعله اكثرهم انتاجاً وجدية .

كتب الأستاذ احمد امين، وهو يقارن بين «أدب الاعراب» و«ادب الحواضر» في العصر العباسي الأول ، ما نصه : « فمما لا شك فيه انه كان هناك في هذا العصر ادبان : ادب عربي صرف ليس فيه كبير اثر من حضارة ، ولا من ثقافات الأمم المختلفة ، وهذا ادب ، كما قلنا ، خفيف الروح ، رشيق اللفظ ، لا ترى فيه خمراً كثيراً ، ولا ترى فيه تشبيباً بغلمان ، ولا ترى فيه غزلاً بقيان ، ولا ترى فيه فجراً فاجراً ، ولا فحشاً داعراً ، كما لا ترى فيه عمقاً في تفكير ولا امعاناً وفلسفة في تعبير (. . .) ، وادب حضري كالذي تراه في كتابة عمر بن مسعدة وابن المقفع وقد تأثر بالفرس أثراً كبيراً ، وفي ذوقي انه ليس في خفة روح الأول ولا في رقته وعذوبته يحتاج الذهن فيه إلى ان ينحرف بعض الإنحراف ليفهمه »[٣٢] .

أجل ، الذهن العربي المعاصر ، في القرن العشرين ، « يحتاج إلى ان ينحرف بعض الإنحراف ليفهم الأدب الحضري » الذي كتب في العصر العباسي الأول ، عصر ازدهار الحضارة العربية ، ولا يحتاج إلى إجراء أي تعديل في احساسه ولا في مقاييسه ليفهم « أدب الأعراب » ادب العصر الجاهلي او ما نسج على منواله معنى وَمَبْنىً .

لماذا ؟

لأن « الأدب العربي الصرف » ، ادب « عالم الأعرابي » الحسي اللاتاريخي ، لا تجد فيه « عمقاً في تفكير ولا امعاناً وفلسفة في تعبير » وهذا شيء طبيعي ومفهوم ، فعالم الاعرابي لا يحتمل عمقاً في تفكير . . . ولكن ما ليس طبيعياً ، وما يجب ان يفهم كي يغير ، هو ان يظل الذهن العربي مشدوداً ، إلى اليوم ، إلى ذلك العالم الحسي اللاتاريخي الذي شيده عصر التدوين اعتماداً على أدنى درجات الحضارة العربية عبر التاريخ ، حضارة البدو الرحل التي اتخذت كأصل ففرضت على العقل العربي طريقة معينة في الحكم على الأشياء ، قوامها : **الحكم على الجديد بما يراه القديم** .

لم يكن هذا في اللغة والأدب وحدهما ، بل كان ايضاً في مجالات اخرى ، المجالات التي ينفرد «العقل» بها. . . والفصول التالية تقدم مشاهد عن الوجه الآخر لنفس العملة.

هوامش الفصل الرابع

(١) الشيخ محمد الخضري : **اصول الفقه** ص ٢٠٤ مطبعة الاستقامة القاهرة ١٩٣٨ .

(2) Adam Schaff: **Langage et Connaissance** pp. 5-6. Anthropos. Paris 1967.
(3) Ibid. p 67.
(4) Ibid pp. 292-293.

(٥) فرنسوا زبال : **تكوين الكتاب العربي** ص ١٣١ ، معهد الانماء العربي بيروت ١٩٧٦ .

(٦) راجع الفهرست لابن النديم ص ٤٢ ـ ٤٣ طبعة فلوجل .

(٧) ابن جني : **الخصائص** ج ١ ص ٤٠٥ .

(٨) محمد عيد : **الرواية والاستشهاد باللغة** ص ٥ ، عالم الكتب القاهرة ١٩٧٦ .

(٩) نفس المرجع ص ٣٧ .

(١٠) انظر تفصيل ذلك في نفس المرجع .

(١١) نفس المرجع ص ١٥٩ .

(١٢) محمد كمال بشر : **دراسات في علم اللغة** ، القسم الثاني ص ١٢٨ دار المعارف القاهرة ١٩٦٩ .

(١٣) محمد عيد ، نفس المرجع ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

(١٤) يقول ثعلب : عن النبي ﷺ وعن ابن عباس « إذا اشتبه عليكم شيء من القرآن فاطلبوه من الشعر » مجالس ثعلب ص ٣١٧ ذكره جابر أحمد عصفور : **الصورة الفنية في التراث النقدي البلاغي** ص ١٥٣ هامش ١ ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٤ .

(١٥) أحمد امين : **ضحى الإسلام** ج ٢ ص ٢٦٠ مكتبة النهضة القاهرة ١٩٦١ .

(١٦) ان كتاب محمد عيد ، الذي أحلنا إليه مراراً ، وكذلك كتاب جابر عصفور الذي أشرنا إليه قبل هما من الكتب الجيدة في الموضوع . أما سلسلة أحمد أمين فما زالت لم تتجاوز رغم كل ما يمكن أن يؤخذ عليها .

(١٧) زكي الارسوزي : **المؤلفات الكاملة** ص ٢٥٨ وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٩ .

(١٨) نفس المرجع ص ٨٢ .

(١٩) ذكره محمد عيد في المرجع المذكور اعلاه ص ١٠٦ .

(٢٠) فرانسوا زبال نفس المرجع المذكور قبل ص ١١٠ .

(٢١) محمد المبارك : **فقه اللغة وخصائص العربية** ص ٢٨٠ ـ ٢٨٢ دار الفكر بيروت ١٩٧٥ .

(٢٢) الارسوزي نفس المرجع المذكور اعلاه ص ٣٤٥ .

(٢٣) محمد المبارك نفس المرجع ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩ .

(٢٤) انظر نص المناظرة في الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ، الليلة ١٧ .

(٢٥) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ١٠٨ .

(٢٦) نفس المرجع ج ٣ ص ٢٦ .

(٢٧) ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر ج ١ ص ١٣٢ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل بيروت ١٩٧٢ .

(٢٨) نفس المرجع ص ١٢٦ .

(٢٩) ابن أبي الأصبع : تحرير التعبير ص ٤٧٥ ذكره جابر عصفور في كتابه المذكور آنفاً ص ١١٠ .

(٣٠) ابن جني : الخصائص ج ١ ص ٣٢٩ .

(٣١) جابر عصفور نفس المرجع ص ١٤٨ ـ ١٤٩ .

(٣٢) أحمد امين ضحى الاسلام ج ١ ص ٣٠٦ نفس المعطيات السابقة . هذا والتشديد داخل النص من عندنا .

الفصل الخامس

التشريــع للمشــرع

١ : تقنين « الرأي » و « التشريع » للمــاضي

- ١ -

إذا جاز لنا أن نسمي **الحضارة الاسلامية** بإحدى منتجاتها فانه سيكون علينا ان نقول عنها إنها « **حضارة فقه** » ، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها انها « حضارة فلسفة » وعلى الحضارة الاوروبية المعاصرة حينما نصفها بانها « حضارة علم وتقنية » . والواقع انه سواء نظرنا إلى المنتجات الفكرية للحضارة الاسلامية من ناحية الكم او نظرنا اليها من ناحية الكيف فاننا سنجد الفقه يحتل الدرجة الأولى بدون منازع . ان ما كتب في الفقه من مطولات ومختصرات وشروح ، وشروح الشروح ، لا يكاد يحصى ، وما استنسخ من هذه الكتب بمختلف انواعها يستحيل استقصاؤه . بل اننا نكاد نجزم انه ، إلى عهد قريب ، لم يكن يخلو بيت من البيوت المسلمة ، من الخليج إلى المحيط ، بل وفي أعماق كل من آسيا وافريقيا ، من كتاب في الفقه . وبعبارة اخرى انه ما من مسلم كان يحسن القراءة بالعربية إلا وكان على اتصال مباشر بكتب الفقه . واذن **فالفقه** من هذه الناحية كان « **اعدل الأشياء قسمة بين الناس** » في المجتمع العربي الاسلامي ، ولذلك كان لا بد ان يترك اثره قوياً فيه ، ليس فقط في الــسلوك العملي للفرد والجماعة ـ الشيء الذي يستهدفه أساساً ـ بل في « السلوك » العقلي أيضاً ، أي في طريقة التفكير والانتاج الفكري .

هذا من ناحية الانتشار ، ناحية الكم ، أما من ناحية « الاصالة » أو الكيف فيجب القول بدون تردد ان **الفقه الاسلامي انتاج عربي اسلامي محض** . انه من هذه الناحية يشكل، إلى جانب علوم اللغة ، **العطاء الخاص بالثقافة العربية الاسلامية** . وعبثاً حاول بعض المستشرقين إيجاد صلة مباشرة او غير مباشرة بين الحقوق الرومانية والفقه الاسلامي ، والذين اصروا منهم على البحث عن مثل هذه الرابطة لم يستطيعوا الذهاب إلى أبعد من القول : « إن الحقوق الرومانية تركت عن طريق تطبيقها في الشرق تعاملاً حقـوقياً أصبـح من اعراف هـذه البلاد

وتقاليدها ، وان هذا التعامل وهذه التقاليد دخلت في الحقوق الاسلامية بصورة لم يشعر بها »[1] . وواضح ان هذه الدعوى الخجولة أوْهَى من أن تكون فرضية للعمل ، بل انها أكثر تواضعاً من الآراء والنظريات التي تؤكد ان الحقوق الرومانية نفسها إنما قامت على أساس الحقوق المصرية والكلدانية القديمة[2] . على ان المستشرق الايطالي سنتيلانا الذي كان أول من افترض تأثير الحقوق الرومانية في الفقه الاسلامي والذي بقي يعتبر مرجعاً في هذا الموضوع قد اضطر إلى التراجع أمام فقدان ما يمكن به تعزيز هذه الفرضية التي كانت في الحقيقة مجرد افتراض متسرع . وهكذا لم يتردد في القول في مقالة متأخرة له : « عبثاً نحاول ان نجد اصولا واحدة تلتقي فيها الشريعتان الشرقية والغربية (الاسلامية والرومانية) كما استقر الرأي على ذلك . ان الشريعة الاسلامية ذات الحدود المرسومة والمبادىء الثابتة لا يمكن ارجاعها او نسبتها إلى شرائعنا وقوانيننا لانها شريعة دينية تغاير افكارنا اصلاً »[3] .

ونحن عندما نبرز أهمية الفقه في الثقافة العربية الاسلامية ، كما وكيفا ، فليس ذلك من أجل الانخراط في عملية التنويه الذاتي السائدة في الخطاب العربي المعاصر رداً على تحديات الغرب ، بل إنما نريد من وراء ذلك تأكيد الحقيقة التالية ، **وهي** : ان **الفقه الاسلامي كان ولا يزال اقرب منتجات العقل العربي الى التعبير عن خصوصيته** . وتاريخ تطور الفقه يزكي هذه الحقيقة تمام التزكية :

ـ فمن جهة كان الفقه هو الميدان الذي تلاقت فيه مختلف الاختصاصات قبل عصر التدوين وخلاله وبعده . وكما لاحظ المستشرق الكبير هملتن جيب فلقد استغرق العمل الفقهي « خلال القرون الثلاثة الأولى (للهجرة) الطاقات الفكرية لدى الأمة الاسلامية الى حد لا نظير له ، إذ لم يكن المسهمون في هذا الميدان هم علماء الكلام والمحدثون والاداريون فحسب بل إن علماء اللغة والمؤرخين والادباء اسهموا بانصباء في هذه المجموعة من المؤلفات التشريعية وفي مناقشة القضايا التشريعية ، **وقلما تغلغل الشرع في حياة امة وفي فكرها هذا التغلغل العميق مثلما فعل في الادوار الاولى من المدنية الاسلامية** »[4] .

ـ ومن جهة اخرى ، وباستثناء الشيعة الذين لهم فقه خاص يتوارثونه عن ائمتهم ، فان الخلافات المذهبية داخل الفقه لم تكن تخضع دوماً للخلافات الكلامية ، العقدية السياسية ، بل بالعكس لقد كان المعتزلة والاشاعرة والماتريدية و « السلفيون » منتشرين داخل المذاهب الفقهية بشكل جعل المذهب الفقهي يعلو على كل المذاهب الاخرى . وهكذا فأمام كثرة المذاهب والفرق الكلامية والسياسية نجد **الفقه يقوم باعادة توزيع للشخصيات العلمية مما يجعلها تجد نفسها تلتقي على صعيد المذهب الفقهي رغم كل ما يفرق بينها على الصعيد العقائدي والسياسي والفلسفي** ، الشيء الذي ساهم ولا شك في جعل الثقافة العربية الاسلامية تتهيكل عبر قنوات ومسالك تصب اللحام بين اجزائها من كل جهة ، وليست هذه القنوات والمسالك شيئاً آخر غير الفقه وعلوم الفقه .

ـ هناك ظاهرة أخرى تُؤكِّد قوة الفقه واستقلاليته في الثقافة العربية الاسلامية لا بد من تسجيلها هنا . ذلك ان « الموروث القديم » الذي واجه الاسلام على صعيد العقيدة لم يكن له أي أثر على صعيد الشريعة . ان التاريخ لم يسجل اي نزاع او صراع بين « تشريع قديم » وبين التشريع الاسلامي ، كما لم يسجل أي تأثير لـ « الحقوق القديمة » في الحقوق الاسلامية كما سبقت الاشارة الى ذلك قبل . لقد حل التشريع الاسلامي الذي ظل اسلامي المنشأ واسلامي التطور محل التشريعات السابقة في جميع البلدان التي فتحها الاسلام ، دون أن يسجل التاريخ ـ على عكس ما كان عليه الأمر في العقيدة ـ أي صراع او احتكاك بين « القديم » السابق على الاسلام والجديد الاسلامي ، سواء تعلق الأمر بالأحوال الشخصية او بغيرها . هنا في مجال الفقه « جب الاسلام ما قبله » تماماً . نعم لقد كانت هناك اعراف عديدة ، بعضها امتصه الاسلام وتبناه وبعضها الآخر سكت عنه ، ولكن ما يهمنا ، في موضوعنا ، ليس الجانب التطبيقي للفقه في الإسلام ، وإنما يهمنا بالدرجة الأولى بناؤه النظري ، وبعبارة اخرى التفكير الفقهي . ففي هذا المجال ، مجال الآراء والنظريات ، لم يكن للثقافات والشرائع السابقة على الاسلام أي أثر على التفكير الفقهي الاسلامي .

والحق انه يجب التمييز بين الفقه العملي والفقه النظري : ففي زمن النبي والصحابة ، وحتى أواخر العهد الأموي ، كان الفقه « واقعياً لا نظرياً ، فإنما كان الناس يبحثون عن حكم الحوادث ويسألون عنها بعد وقوعها او يتقاضون فيها فتعالج بالحكم الذي تقتضيه الشريعة ، ولم تكن الحوادث تفترض افتراضاً » أما بعد ذلك وابتداء من عصر التدوين فلقد « اصبح الفقه يُثْمِر من النظر والافتراض أكثر مما يثمر من الوقائع والفعل »(٥) . لقد أصبح الفقه اشبه ما يكون برياضة ذهنية تفترض فيها الحوادث افتراضاً ويبحث لها عن حلول . . وفي عملية الافتراض تلك لم يكن الفقهاء يتقيدون بـ « الممكن الواقعي » ، بل لقد ذهبوا مع « الممكنات الذهنية » إلى أبعد مدى ، **مما جعل الفقه في الثقافة الاسلامية يقوم بذات الدور تقريباً الذي قامت به الرياضيات في الثقافة اليونانية والثقافة الاوروبية الحديثة** . ومن هنا اهميته بالنسبة للبحث الايبيستيمولوجي في الثقافة العربية الاسلامية ، وبالتالي بالنسبة للعقل العربي ذاته .

والواقع انه إذا كان الفقه قد وظف جميع العلوم العربية الاسلامية من علوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم اللغة والنحو والكلام ، فإنه قد وظف أيضاً وعلى نطاق واسع علم الحساب ، وبكيفية خاصة في المواريث . ان علم المواريث (= الفرائض) كان أقرب إلى الرياضيات من أي علم آخر في الثقافة العربية ، بل يمكن الذهاب بالعلاقة بين الرياضيات العربية والفقه الاسلامي الى أبعد من هذا إذا نحن نظرنا إلى تقدم الرياضيات من زاوية الحاجة العملية اليها . وهكذا ، فإذا كانت حاجة الفيزياء في العصر الحديث قد دفعت بالرياضيات مع ديكارت وفييت ونيوتن . . . الخ إلى التجدد والانطلاق في درب التقدم المطرد ، فان حاجة الفقه النظري وبكيفية خاصة علم الفرائض قد دفعت بالرياضيات العربية إلى التطور والتجدد

بل لربما إلى « اختراع » علم الجبر والمقابلة . اننا نكاد نجزم بان « الجبر العربي » يدين في وجوده للفقه والفقهاء . وإذا كنا لا نستطيع الجزم بأن مؤسس الجبر والمقابلة في الإسلام محمد بن موسى الخوارزمي الذي عاش زمن المأمون قد اشتغل بالفقه ، الشيء الذي لا نستبعده قط ، فإنه يؤكد هو نفسه في مقدمة كتابه « الجبر والمقابلة » انه إنما أَلَّفَهُ من أجل « ما يلزم الناس من الحاجة اليه في مواريثهم ووصاياهم وفي مقاسماتهم وأحكامهم وتجاراتهم . . . » ولذلك نجده يخصص القسم الثاني من كتابه للمسائل الفقهية تحت عنوان « كتاب الوصايا » بعد ان شرح في القسم الاول القضايا النظرية العامة من جذور ومعادلات وغيرها[٦] .

ولعل مما له دلالة في هذا الصدد ان يُعرِّف صاحب كتاب « مفاتيح العلوم » الجبر والمقابلة كما يلي : « الجبر والمقابلة صناعة من صناعات الحساب وتدبير حَسَنٌ لاستخراج المسائل العويصَة في الوصايا والمواريث والمعاملات والمطارحات »[٧] ، ومما هو جدير بالانتباه أيضاً ان ابن خلدون يدرج علم الفرائض ضمن « العلوم العددية » ويعتبره فرعاً من فروع الحساب والجبر والمقابلة والمعاملات ، ويعرفه بانه « صناعة حسابية في تصحيح السِّهام لذوي الفروض في الوراثات . . . فتشمل حينئذ هذه الصناعة على جزء من الفقه وهو احكام الوراثة . . . وعلى جزء من الحساب »[٨] . واذا كان ابن خلدون قد ادرج علم الفرائض ضمن العلوم العددية انسجاماً مع المبدأ الذي اعتمده في تصنيف العلوم جملة إلى علوم نقلية وعلوم عقلية فلعل ضم علم الجبر والمقابلة إلى الفقه ، لا العكس ، يكون أدنى إلى الصواب خصوصاً إذا نحن نظرنا إليه من حيث هو آلة للفقيه ، أي بوصفه علماً مساعداً للفقه .

- ٢ -

إذا كانت الملاحظات السابقة تبرز ، بصور مختلفة ، الأهمية التي للفقه في الثقافة العربية الاسلامية فان ما هو أكثر أهمية بالنسبة لموضوعنا هو طريقة الانتاج النظري في الفقه ، نقصد : « علم اصول الفقه » . والحق ان اصالة الفقه الاسلامي ، وبالتالي « خصوصية » العقل المنتج له ، العقل العربي ، انما ترجع إلى هذا العلم المنهجي الذي لا نجد له مثيلاً في الثقافات السابقة او اللاحقة . وكما لاحظ الأستاذ محمد حميد الله فان « علم أصول الفقه هو أول محاولة في العالم استهدفت انشاء علم للقانون متميز عن القوانين التفصيلية الخاصة بهذا السلوك او ذاك ، علم يمكن تطبيقه في دراسة قانون أي بلد وفي أي عصر » . لقد وجدت على الدوام وفي كل المجتمعات قوانين وأعراف . فإلى جانب شريعة حمورابي هناك الألواح الاثني عشر عند اليونان وهناك قوانين كيوس وقوانين جيستينيان عند الرومان فضلاً عن قوانين الصين وقوانين الهند . . . ولكن هذه القوانين كلها لم تكن مؤسسة ، كالفقه الاسلامي ، على علم أصول ، هذا العلم « الذي ابتكره المسلمون لأول مرة ، والذي لا نجد له نظيراً لا عند اليونان

والرومان في الغرب ولا عند البابليين والصين والهند وايران ومصر في الشرق ، ولا في أي مكان آخر »[٩] .

ولكي نقدر أهمية هذا العلم بالنسبة لموضوعنا ـ نقد العقل العربي ـ قد تكفي الاشارة إلى طابعه المنهجي الايبيستيمولوجي ، إذا هو « القواعد التي يتوسل بها الى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة »[١٠] ، **وهو بالنسبة للفقه كالمنطق بالنسبة للفلسفة**[١١] . وإذا أضفنا إلى ذلك ما لاحظناه قبل من ان الفقه يحتل في الثقافة العربية الاسلامية نفس المكانة التي تحتلها الفلسفة في الثقافة اليونانية ، كماً وكيفاً ، صار بالإمكان القول **انه اذا كانت مهمة الفقه هي التشريع للمجتمع فان مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل** ، ليس العقل الفقهي وحده بل العقل العربي ذاته كما تكوَّن ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية . ان هذا لا يعني اننا نريد ان نُسَوِّد طريقة الفقهاء على غيرها من الطرق ، كلا . ولكننا نريد ان نؤكد منذ الآن ، وهذا ما سيتبين لاحقاً ، ان طريقة عمل العقل العربي ، سواء في الفقه او النحو او الكلام . . . هي طريقة واحدة تقوم على نفس الآليات او الميكانيزمات التي تقوم عليها طريقة الفقهاء ، وهذا ليس فقط لأن « علم اصول الفقه قواعد مستعارة من علوم اخرى . . . لأن الأصوليين جمعوا من العلوم المختلفة ما يرجع الى غرضهم ويختص ببحثهم فألفوه وصيروه علماً »[١٢] ، بل أيضاً لأن هذا العلم ـ اصول الفقه ـ قد استعارته بدورها ، بعد ان صار طريقة ناضجة مُقَنَّنة ، تلك « العلوم المختلفة » التي كانت أصلاً له .

ودون التقليل من أهمية مساهمة الاصوليين الذين جاؤوا بعد الشافعي في اخصاب هذا العلم وتنظيمه فان القواعد التي وضعها صاحب « الرسالة » تظل مع ذلك بمثابة الأساس والهيكل العام لهذا العلم المنهجي . **ان « القواعد » التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الاسلامي عن « قواعد المنهج » التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة**[١٣] . فلنتعرف ، اذن ، على هذه « القواعد » التي أسست ما يمكن أن نطلق عليه اسم « **العقلانية العربية الاسلامية** » ، ولنبدأ بشرح الظروف الفكرية التي املتها والتي جعلت منها : القواعد المُقَنِّنَةَ للرأي ، المُشَرِّعَةَ للعقل .

اذا نحن نظرنا إلى الفكر العربي الاسلامي عند بداية تشكله وتبلور قضاياه وتياراته ، مع بداية عصر التدوين ، وجدناه يميل الى التوزع الى تيارين رئيسيين في كافة المجالات : **تيار يتمسك بالموروث الاسلامي** ويدعو الى اعتماده أصْلاً وحيداً للحكم على الأشياء ، **وتيار يتمسك بالرأي** ويعتبره الأصل الذي يجب اعتماده ، سواء في الحكم على مَا جَدَّ من الشؤون أو في فهم الموروث الاسلامي نفسه . وهكذا ففي **التفسير** تياران : احدهما يعتمد التفسير بـ « الأثر » أي بما نقل عن النبي والصحابة ، والثاني يعتمد التفسير بـ « الرأي » وذلك بالاجتهاد في فهم الخطاب القرآني على ضوء احكام العقل مع التقيد بقواعد اللغة واساليب

التعبير العربية والاسترشاد بظروف واسباب التنزيل . ومثل التفسير **الحديث** : فهنا أيضاً نجد من يقبل كل حديث يروى عن النبي ولا يتجرأ في الشك في صحته ، ربما لأنه لا يتصور ان يتجرأ أحد في الكذب على رسول الله ، وهناك بالعكس من هذا من يشترط الف شرط في قبول الحديث منطلقاً من منطق الرأي ، أي من الشك والتحري . ونفس الشيء نجده في **قطاع اللغة والنحو** : فريق يعتمد الرواية والسماع ومركزهم الكوفة وبغداد ، وفريق يعتمد الرأي والقياس ومركزهم البصرة . ولا ينبغي ان نعطي لهذا التقسيم الجغرافي كبير اهمية . فأهل الرأي في الفقه كان مركزهم الكوفة نفسها بينما لم تكن تخلو البصرة من أهل الحديث الذين كان مركزهم في المدينة . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى يجب ان لا نفهم هذا الصراع ، سواء داخل هذا العلم او ذاك ، على غير حقيقته ، فنحمله ما لا يحتمل : فلم يكن الأمر يتعلق دوماً بالصراع بين « القديم » و « الجديد » ولا بين « الثابت » و « المتحول » ، **بل كان صراعاً بين وجهات نظر يتداخل في كل منها القديم والجديد ، الثابت والمتحول**[14] ، **بحيث نجد نفس الشخصية العلمية تعتمد « الرأي » في مجال ، و « النقل » أو « الأثر » في مجال آخر** . فأبو حنيفة مثلاً وهوزعيم مدرسة الرأي في الشريعة ، كان في العقيدة من أهل السنة (= ضدا على المعتزلة) . أما النظّام وهو أكثر زعماء المعتزلة عملا بالعقل في ميدان العقيدة فلقد كان ضد الرأي والقياس والاجماع في مجال الشريعة .

لم يكن الصراع ، اذن ، لا في الفقه ولا في النحو ولا في علم الكلام ، صراعا بين « القديم » و « الجديد » ، هكذا باطلاق ، **بل كان صراعاً بين وجهات نظر لم تكن تعتمد في نفس الأصول والمقدمات في تفسيرها أو معالجتها للقديم والجديد معاً** . وبعبارة أخرى إن هذا الاختلاف بين وجهات النظر الذي رافق نشأة العلوم العربية الاسلامية مع بداية عصر التدوين إنما كان يعبر في حقيقته وجوهره عن « **أزمة أسس** » . **لقد كانت الحاجة قائمة وبالحاح ، في العلوم العربية الإسلامية ، الى إعادة تأسيسها منطقياً وايبيستيمولوجيا بعد أن تم تأسيسها عملياً من خلال « تدوين العلم وتبويبه »** . إن « التبويب » لم يعد كافياً بل لقد أخذ يطرح من المشاكل ما يتطلب ليس فقط اعادة النظر فيه ، بل إحكامه وارساءهُ على أصول ومقدمات متينة واضحة .

وعلى الرغم من أن « **أزمة الأسس** » هذه قد ظهرت ، كما قلنا ، في جميع العلوم العربية الاسلامية ، وفي وقت واحد تقريباً ، إلا أن حِدَّتها لم تكن فيها جميعاً على نفس الدرجة . لقد كان الصراع في **علم الكلام** ما يزال متجهاً بكل ثقله نحو مقاومة الهجمات الآتية من خارج الدائرة الاسلامية ، هجمات المانوية خاصة ، ولذلك تأخر فيه الفصل في قضية « الأسس » الى مرحلة متأخرة نسبياً حينما تمت تصفية الزنادقة وتحول الصراع إلى داخل الدائرة الإسلامية نفسها فكان أبو الحسن الأشعري هو الذي قدر له أن يقوم بعملية التأسيس في علم الكلام . أما في **النحو** فلم يكن الصراع داخله يَمُسُّ الدين مباشرة ، لا العقيدة ولا

الشريعة ، بل كان يغنيهما بما يقدم من امكانيات الفهم والتأويل للنصوص الدينية (التأويل داخل المجال التداولي العربي ، الجاهلي ـ الإسلامي ، لا خارجه) ولذلك لم يكن هناك ما يستدعي التعجيل بـ « فرض النظام » بكل الصرامة اللازمة في هذا القطاع الذي كان يتقاسمه أهل الكوفة وأهل البصرة بما وضعوه من أصول لهم . أما في مجال **الشريعة** فلقد كان الأمر يختلف تماماً ، لا من حيث شدة الصراع ، بل من حيث خطورة النتائج التي كان يمكن أن تترتب عنه فيما لو استمر الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث وحصلت القطيعة بينهما . لقد كان **الحديث يتضخم بالوضع** تحت ضغط الحاجة الى تغطية المسائل المستجدة واقعياً والتي كانت تغذي الفروض النظرية وتبررها . . وكان « **الرأي » يتضخم هو الآخر** ـ إن جاز هذا التعبير ـ بالذهاب بعيداً مع الفروض النظرية تلك ، والعدول أحياناً كثيرة عن استيحاء النصوص وسيرة السلف الى « الاستحسان » العقلي المحض . وإذن ، فلقد كان لا بد من **تأسيس البحث على قواعد** يراعيها الجميع تجعل حداً للحاجة الى وضع الحديث ، وتقف بالرأي عند حدود معينة واضحة . وتلك هي المهمة التي قام بها محمد بن ادريس الشافعي المُطَّلِبِي (١٥٠ هـ ـ ٢٠٤ هـ) .

أما أن يكون لهذا الصراع حول « الأصول » في مجال التشريع أبعاد اجتماعية وسياسية ، فهذا ما ليس من مهمتنا الخوض فيه هنا ، فكل ما نريد ابرازه هو أن التطور قد بلغ بالفكر العربي ، في مجال الشريعة خاصة ، الى نقطة أصبح معها من الضروري الفصل في مسألة « الأصول » هذه ، بطريقة أو بأخرى . ويأتي الشافعي الذي عاش هذا الصراع عن قرب ، بإقامته بين أهل الحديث في المدينة وأخذه عنهم وبتردده على العراق وتلمذته على أساتذة الفقه هناك واحتكاكه بهم ومناظرته لهم ، يأتي الشافعي ليعمل على تحديد الأصول وتقنين الرأي ، فلقد كان ذا عقل من تلك العقول التي تريد أن تفرض النظام في كل شيء . وسواء استفاد الشافعي هذا الميل الى النظام من الطب والتنجيم اللذين يقال أنه كان على معرفة بهما ، أو كان ذلك راجعاً الى شيء آخر ، فإنه لمما لا شك فيه أن منشىء علم أصول الفقه يدين بالشيء الكثير لعلماء اللغة والنحو الذين تعلم منهم واحتك بهم وناظرهم أيام شبابه وكهولته ، والذين كانوا جادين آنذاك في العمل على تقنين اللغة والنحو انطلاقاً من « أصول » واضحة محددة ـ الخليل وسيبويه خاصة ـ تمكن من إغلاق النسق اللغوي اغلاقاً محكماً ولا تسمح بأي جديد إلا ذلك الذي يجد له أصلاً داخل النسق .

كان الشافعي معاصراً في شبابه للخليل واضع علم العروض ، أي قانون الشعر العربي ، وجامع اللغة على أساس نسقي شرحنا معالمه الأساسية في الفصل السابق . وكان الشافعي معاصراً كذلك لتلميذ الخليل ، سيبويه صاحب « **الكتاب** » الذي جمع قواعد اللغة العربية وأرسى أصولها في نسق محكم ما زال يحتفظ بصلابته الى اليوم ، يقاوم التغيير بعناد . وسواء استوحى الشافعي مشروعه من عمل الخليل أو من عمل سيبويه فإن الشيء الذي لا

يمكن تجاهله ولا اغفاله هو تأثير منهج اللغويين والنحاة في « الرسالة » شكلاً ومضموناً . وإذا **عرفنا أن الشافعي لم يُسَمِّ رسالته تلك بهذا الاسم ، بل كان يدعوها « الكتاب »**[15] **أدركنا أية** علاقة كانت بين مشروع الشافعي ومشروع سيبويه صاحب « الكتاب » : **فهذا كتاب النحو ،** **وذاك كتاب الفقه** . لقد قَنَّن الخليل « سحر البيان » ألفاظاً واوزاناً ، وقنّنه سيبويه اعراباً وتصريفاً ، **وها هو ذا الشافعي يبدأ في رسالته بشرح « كيف البيان » : لقد تم تقنين البيان العربي على مستوى المبنى من جهة (= النحو) ، وعلى مستوى المعنى من جهة ثانية (معاجم اللغة) ، فلماذا لا يُقَنَّن على مستوى علاقة المبنى بالمعنى ، وفي النص الديني الأساسي ، ويكون ذلك طريقاً ملكية إلى جعل حد لِـ « الفوضى » الضاربة أطنابها في مجال التشريع ، فوضى « التضخم » في الحديث والرأي سواء بسواء ؟**

من العبث اذن البحث في المنطق اليوناني أو في الطب والتنجيم عن السلطة المرجعية التي اعتمدها الشافعي في عمله . إن « الرسالة » ذاتها تحيل منذ الصفحات الأولى الى السلطة المرجعية الموجهة لها . إن الأمر يتعلق أساساً بالعمل داخل دائرة « **البيان العربي** » وليس خارجها . ولذلك كانت الخطوة الأولى هي التساؤ ل : « كيف البيان » ؟

ويجيب الشافعي :

« البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع . فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة : أنها بيان لمن خوطب بها مِمَّنْ نزل القرآن بلسانه ، متقاربة الاستواء عنده ، وإن كان بعضها أَشَدَّ تَأْكِيدَ بَيَانٍ من بعض ، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب » (ص - ٢١) .

المقصود بـ « البيان » إذن هو : الخطاب القرآني الذي نزل بلغة العرب ووفق أساليبها في التعبير والافصاح . والهدف : تقنينه ، أي تحديد علاقة المبنى بالمعنى فيه انطلاقاً من **أن البيان أصول وفروع** ، وأن العلاقة بين الأصول والفروع تضبطها المعرفة باللغة العربية ، وأن التباس هذه العلاقة وتشعبها إنما يحصل « عِنْدَ مَنْ يجهل لسان العرب » . أما مجال الاهتمام فمحصور في دائرة الشريعة ، دون العقيدة ، وإن كانت التحديدات المستخرجة من الخطاب القرآني نفسه ينسحب أثرها على المجالين معاً .

بعد هذا ينطلق الشافعي في تعداد وتحديد وجوه البيان في الخطاب القرآني فيحصرها في خمسة : هناك **أولاً** ما أَبَانه الله لخلقه نصاً بحيث لا يحتاج الى تأويل أو توضيح لأنه واضح بذاته . وهناك **ثانياً** ما أبانه الله لخلقه نصاً ولكن يحتاج إلى نوع من التكملة أو التوضيح وقد تولت السنة النبوية القيام بذلك . وهناك **ثالثاً** ما أحكم الله فرضه في كتابه وبين كيف هو على لسان نبيه . وهناك **رابعاً** ما سكت عنه القرآن ولكن أبانه النبي فصار في قوة الوجوه السابقة لأن الله فرض في كتابه طاعة رسوله . وهناك **خامساً وأخيراً** ما فرض الله على خلقه الاجتهادَ في طلبه ، وسبيلهم إلى ذلك المعرفة باللغة العربية وأساليبها في التعبير وبناء الرأي على القياس :

قياس ما لم يرد فيه نص ولا خبر على « **مثال سابق** » يضبطه نص أو خبر أو إجماع . ومن هنا ذلك القانون العام المقنن للرأي المحدد لمجال حركته ، يقول الشافعي : « **ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حَلَّ ولا حَرم إلا مِنْ جهة العلم . وجهة العلم : الخبرُ في الكتاب أو السنة ، أو الاجماع ، أو القياس** » (ص ـ ٣٩) .

هكذا حدد الشافعي أصول الفقه أو التشريع في أربعة جمع فيها بين أصول أهل الحديث وأصول الرأي ، على أساس الفصل في مسألتين منهجيتين : حدود الرأي وشروطه (القياس) من جهة ، وعلاقة اللفظ بالمعنى في البيان القرآني من جهة ثانية .

ـ **أما الرأي فيجب أن يكون قياساً لا غير** : « والقياس ما طُلِب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة » والموافقة ـ موافقة الفرع للأصل ـ تكون أما باشتراكهما في معنى واحد وأما بوجود شبه بينهما (ص ـ ٤٠) ، وفي جميع الأحوال : « لا يقيس إلا من له الآلة التي له بها القياس وهي العلم بأحكام كتاب الله ، فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وارشاده . . . **ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السُّنَن وأقاويل السلف واجماع الناس واختلافهم ولسان العرب** » (ص ٥٠٩ ـ ٥١٠) . أما الاستحسان الذي كان يعمل به أصحاب الرأي ، بسبب الحاجة أو الضرورة ، فإنه لا يجوز ، لأنه « لو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم (= أهل الحديث . . . الخ) أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان ، وأن القول بغير خبر ولا قياس لَغَيْرُ جائز » (ص ٥٠٥) ، وأيضاً : « **ولا يقول ـ أحد ـ بما استحسن ، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سابق** » (ص ٢٥) . ولما كان لا بد من « مثال سابق » ثبت بالخبر فانه لا يجوز أيضاً العمل بـ « المصالح المرسلة » أو « الاستصلاح » ـ التي كان يعمل بها الإمام مالك زعيم مدرسة أهل الحديث[١٦] . . . وهكذا يكون الشافعي قد سحب من أبي حنيفة ما عليه يعتمد الرأي عنده (= الاستحسان) ومن مالك ما كان يقوم لديه مقام الحديث في حالة عدم توفره (= المصالح المرسلة) ، وبالتالي يكون الشافعي قد خطط لارجاع كل شيء إلى الكتاب والسنة بواسطة القياس[١٧] .

ـ **وأما علاقة اللفظ بالمعنى في البيان العربي** فيحددها الشافعي كما يلي : يقول : « فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها : اتساع لسانها ، وان فطرته (= لسانها) أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ، ويستغني بأول هذا عن آخره ، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه ، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص ، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره ، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره . وتبتدىء (= العرب) الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره ، وتبتدىء الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله ، وتُكَلِّم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الايضاح باللفظ كما تعرف الاشارة ، ثم

يكون هذا عندها من أعْلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها . وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة ، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة » (ص ٥١ ـ ٥٢) .

وهكذا فالاجتهاد هو أساساً الاجتهاد في فهم النص الديني داخل مجاله التداولي . فالحلول يجب البحث عنها داخل النص وبواسطته ، والقياس ليس هو الرأي باطلاق، بل هو «مَا طُلِبَ بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة» . وإذن فلكي يكون هناك قياس يجب أن يكون هناك خبر (أي نص) من الكتاب أو السنة يؤخذ كأصل ودليل ، ويجب أن تكون هناك موافقة ، **بالمعنى أو بالشبه** ، بين الفرع أي الجديد الذي يراد اصدار الحكم فيه ، وبين الأصل . فالاجتهاد والقياس هما عبارة عن آليات فكرية تعمل على ربط طرف بطرف وليس على بناء عالم فكري انطلاقاً من مبادىء[١٨] . أما المجال الحيوي لهذه الآليات الذهنية فهو النص . **ومن هنا كان التفكير ينحصر مضمونه أو يكاد في « استثمار » النص.** وبعبارة الأصوليين : « استثمار الأحكام من الألفاظ » . ومن هنا أيضاً كان البحث الأصولي الفقهي ينطلق من مقدمات لغوية تبحث في الألفاظ وأنواعها والدلالات وضروبها . وتكاد هذه الأبحاث تعتمد النص القرآني وحده كميدان للبحث ، للاستقراء والاستنباط .

يكاد يكون ما ذكرنا قبل هو كل ما أتى به الشافعي من قواعد ، فيما عدا أمثلة كثيرة ومتنوعة من القرآن يوضح بها هذه القواعد بصورة لا تترك مجالاً لغموض أو التباس خصوصاً إذا كان المرء قد مارس القرآن حفظاً وفهماً . غير أن أهمية قواعد الشافعي ليست في عددها ولا حتى في وضوحها أو غموضها ، بل إن أهميتها الحقيقية كامنة في التوجيه الايبيستيمولوجي الذي كرسته والذي تحكَّم في العقل العربي لمدى قرون طويلة وما زالت آثاره العميقة قائمة الى اليوم . **لقد وجه الشافعي العقل العربي أفقياً الى ربط الجزء بالجزء ، الفرع بالأصل (= القياس) وعمودياً الى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني ، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ داخل الدراسات الفقهية ، تماماً كما هو الشأن في الدراسات اللغوية والكلامية .** **هكذا وجد العقل العربي ما يشبع فضوله في التحرك بين هذين المحورين** ، فكان وما يزال عقلاً فقهياً ، أي عقلاً تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه ، وذلك بالاعتماد أساساً على النصوص ، حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته . **وواضح أن عقلاً في مثل هذه الحال لا يمكن أن ينتج إلا من خلال انتاج آخر** . وهل نحتاج إلى تأكيد هذه الظاهرة بأمثلة من « القديم » و « الحديث » في الفكر العربي ؟

لنتجنب مسابقة خطأ بحثنا ولنقتصر على التأكيد من جديد على تلك الفكرة التي انطلقنا منها في هذه الفقرة والتي قلنا فيها : **انه إذا كانت مهمة الفقه هي التشريع للمجتمع ، فإن مهمة « أصول الفقه » هي التشريع للعقل** . وبغض النظر عما إذا كان الفقه الاسلامي قد اشتغل بالتشريع للواقع الاجتماعي ، العملي المعاش ، أو أنه قد انساق مع فروض نظرية بعيدة

الوقوع تاركاً الواقع الاجتماعي يقنن نفسه بواسطة العرف والعادة ، فان الشيء الذي لا يقبل المناقشة هو أن الشافعي كان بالفعل المشرع الأكبر للعقل العربي . لقد كان « الرأي » قبله ـ ومع أبي حنيفة خاصة ـ حراً طليقاً فقَيَّده الشافعي ، كما رأينا ، بقيود ضيقت الشقة الى أبعد حد بين أنصاره وأنصار الأثر ، بل رجحت كفة هؤلاء على أولئك باعتبار أن ممارسة الأول تتوقف على الثاني : ولكي ندرك مدى ما كان يتمتع به « الرأي » من حرية مع أبي حنيفة نَعرض لمثالين أو ثلاثة من الأمثلة الكثيرة المتنوعة التي تروى عنه مشخصة اعتماده الرأي ـ لا بل العقل ـ بدون حدود ولا قيود .

يروى أن رجلاً سأل أبا حنيفة عن شيء فأجابه فيه ، فقال الرجل معترضاً : انه يروى عن النبي ﷺ كذا ، فقال أبو حنيفة : دعنا من هذا ، مشيراً بذلك الى أن الحق عنده ما هداه اليه عقله وليس ما روي عن النبي أو نسب اليه . وروى أحدهم أمامه حديثاً نبوياً هذا نصه : « البيِّعانِ بِالْخِيَارِ ما لم يفترقا » ، أي أن البائع والمشتري يمكنهما التراجع عن الصفقة بطلب من أحدهما اذا كانا ما يزالان في المكان الذي تم فيه عقد البيع بينهما . فقال أبو حنَيفة محتجاً : « أرأيت إن كانا في سفينة ؟ أرأيت ان كانا في سجن ؟ أرأيت ان كانا في سفر ؟ » بمعنى أن هناك ظروفاً قد تلزم البائع والمشتري على عدم الافتراق ولذلك أفتى أنه « إذا وجب البيع فلا خيار » ، أي إذا استكمل شروطه القانونية فلا تراجع سواء افترق البائع والمشتري أو ظلا في مكانهما . أما في باب الحيلِ الفقهية فقد عرف أبو حنيفة بالتماس الحلول للمآزق التي يقع فيها الشخص ، ازاء الأحكام الشرعية، بسبب ظروف خاصة . من ذلك أن رجلاً حلف ليطأن امرأته نهاراً ، وكان الوقت رمضان فسجن نفسه في مأزق مزدوج : اليمين من جهة ، وفساد الصوم بالجماع في رمضان مع ما يلزم عن ذلك بسبب الافطار عمداً من جهة ثانية ، فافتاه أبو حنيفة أن يسافر بزوجته فيحل لهما الفطر شرعاً ، وبالتالي يجوز لهما الجماع نهاراً .

هنا مع أبي حنيفة ، ومع أهل « الرأي » عامة ، كان المشرع هو العقل ، لقد كان ابو حنيفة في الشريعة كالمعتزلة في العقيدة ، اما مع الشافعي فلقد كان العقل هو المُشَرَّع له . وإذا عرفنا ان قواعد الشافعي تبنتها (مع اختلافات نسبية) جميع المذاهب الفقهية (باستثناء منكري القياس من شيعة وظاهرية) ادركنا أية أهمية يجب إعطاؤ ها لقواعد الشافعي عند دراسة مكونات العقل العربي وموجهاته . ولا شك ان هذه الأهمية ستزداد بما لا حد له ، في عين الباحث ، إذا هو أدخل في حسابه ذلك التداخل الواسع والعميق بين مختلف فروع الثقافة العربية الإسلامية ، إذا ما لاحظ ان قواعد الشافعي قد تبناها النحاة والمتكلمون بعد ان كيفوها مع مجالات أبحاثهم . انها وحدة المنهج (القياس) في العلوم العربية الإسلامية التي فرضتها وحدة الموضوع (= النص) التي سنفصل القول فيها بعد . اما الآن فلنقتصر على ملاحقة تأثير قواعد الشافعي في طريقة تناول العقل العربي لأهم قضية في تاريخه : قضية الخلافة .

- ٣ -

هناك مسائل كثيرة ملفتة للإنتباه في الثقافة العربية الإسلامية ومسارها ، وبعبارة أخرى هناك ثغرات كثيرة في فهمنا لواقع هذه الثقافة وتصورنا لنموها وتطورها وعلاقة فروعها بعضها مع بعض . من هذه المسائل او الثغرات المفارقة التي نصوغها كما يلي : **إنه بينما كانت مشكلة الخلافة هي أول قضية طرحت نفسها على الفكر العربي الإسلامي فإنها كانت آخر قضية حاول هذا الفكر تنظيرها** ، مع العلم ان النقاش في هذه القضية قد بدأ في وقت مبكر وانه كان المنطلق الذي قام عليه علم الكلام ، اكثر انواع العلوم العربية الإسلامية ايغالاً في التجريد والتنظير .

قد يكون للعوامل السياسية دور ما في الموضوع ، وعلى رأس تلك العوامل عامل السلطة وطبيعتها الإستبدادية في الإسلام ، بل في القرون الوسطى عامة ، ومع ذلك فإن السياسة لا تمنع كل أنواع الكلام في السياسة ، بل تمنع نوعاً واحداً هو ذلك الذي يعارضها . وإذن فالعوامل السياسية ، او الإستبداد . . . الخ ، لم تكن لتمنع تنظير قضية الخلافة ، على الأقل بالشكل الذي يبرر الواقع ويحاول ان يضفي عليه نوعاً من المشروعية ، العقلية او الدينية . وهذا هو ما حدث فعلاً ، ولكن بعد ان مر ما لا يقل عن قرنين من الزمان على قيام تلك المشكلة : مشكلة الخلافة . فلماذا تأخر تنظير مشكلة الخلافة بالرغم من أنها كانت منطلق البحث النظري في العقيدة ؟

سؤال نستطيع ان نلتمس الجواب له من خلال مراقبة تطور الجهاز المعرفي في الفكر العربي الإسلامي . **ان تنظير الخلافة و « التشريع » للحكم كان يتطلب وجود « قواعد » للتفكير تستطيع ان تبرر الواقع وتقننه بإضفاء الصبغة الشرعية عليه . وهذه القواعد لم تتوفر للعقل العربي ، بشكل مضبوط ، إلا مع الشافعي** . ولذلك فليس من الصدفة في شيء ان « يتقاعس » الفكر السّنيّ عن تنظير الخلافة لمدة طويلة ، حتى إذا استقرت « قواعد المنهج » التي وضعها الشافعي اصبح الكلام عن قضية الخلافة « فرض عين » على كل مؤلف متكلماً كان او فقيهاً . ولكي ندرك أهمية الدور الذي قامت به « قواعد » الشافعي في صياغة النظرية السنية في الخلافة ، وبالتالي في تأسيس هذه النظرية ايبيستيمولوجياً ، لا بد من مقارنة ، ولو سريعة ، بين « الكلام » السني في الخلافة قبل الشافعي ونفس « الكلام » بعده .

أما ان يكون لأهل السنة رأي في مشكلة الخلافة منذ قيام هذه المشكلة ، فهذا ما لا جدال فيه . اوليست مشكلة الخلافة هي أساس انقسام المسلمين إلى فرق : شيعة ، خوارج مرجئة . . . الخ ؟ ومع ذلك فإن المرء لا بد ان يبتعد عن الصواب إذا هو نسب رأياً واحداً بعينه لأولئك الذين لم يكونوا شيعة ولا خوارج والذين يدخلون بسبب ذلك في إطار ما يسمى بـ «أهل السنة والجماعة» . لقد كان من بين هؤلاء معارضون للحكم الأموي ، وكان منهم مؤيدون . وسواء فعلوا ذلك بصمت او عبروا عنه من خلال مواقف عملية صريحة ، فإن شيئاً

واحداً كان يميزهم جميعاً وهو اعترافهم بشرعية الخلفاء الراشدين الأربعة جميعهم ، بينما كان الشيعة يطعنون في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان ويقولون ان النبي أوصى بالخلافة من بعده لعلي بن أبي طالب ، ويجب ان نستثني الفرقة الزيدية الشيعية التي كانت تعترف بإمامة كل من أبي بكر وعمر ، على الرغم من اعتقادها في افضلية علي وكونه أحق بالخلافة منهما . اما الخوارج فمعروف أنهم اعترفوا بشرعية الخلفاء الأربعة إلى ان خرجوا عن علي بسبب « التحكيم » . بل يبدو ان الخوارج هم أول من كان لهم موقف واضح من قضية الخلافة ، على الرغم من ان موقفهم هذا لم يرْق في يوم من الأيام إلى مستوى النظرية .

غير ان ما يلفت الإنتباه حقاً هو ان التنظير للخلافة ، سواء من طرف الشيعة او من جانب اهل السنة لم يبدأ إلا بعد اكثر من قرن من الزمان على قيام مشكلة الحكم في الإسلام . ان التنظير لهذه المشكلة لم يبدأ إلا حوالي منتصف القرن الثاني للهجرة ، اي مع بداية عصر التدوين . ولقد كان الشيعة اول من بادر إلى ذلك[١٩] .

بالفعل بدأ الشيعة « الكلام » في الإمامة قبل أهل السنة ممَّا سيجعل موقف هؤلاء موقف دفاع . وبما ان دولة الإسلام كانت في ذلك الوقت ـ منتصف القرن الثاني ـ دولة أهل السنة لا دولة الشيعة ، وبما ان الشيعة كانوا قد انصرفوا آنئذ ، مع جعفر الصادق ، عن المعارضة العنيفة إلى المهادنة التكتيكية ، فلقد اتخذوا من الطعن في « سياسة الماضي » قنطرة للطعن في سياسة « الحاضر » الشيء الذي سيجر أهل السنة المدافعين عن دولة « الحاضر » إلى الرد على المطاعن الشيعية الموجهة إلى « سياسة الماضي » ، فيشاركونهم هكذا في ممارسة السياسة في الماضي من أجل الحاضر . ومن المفارقات العجيبة ان الشيعة الذين بنوا نظريتهم في الإمامة على « النص » ، أي «الوصية»، قد اعتمدوا « الرأي » في إثبات ان الخلافة لا بد ان تكون بالنص نظراً لأهميتها وخطورتها ، وانه « لا يعقل » ان يترك النبي الأمر من بعده فوضى فلا يوصي لاحد. أما أهل السنة الذين لم يكونوا يتوفرون بعد على « اصول » منهجية ونظرية لـ «الكلام» في هذه المسألة، فلقد سلكوا مسلك أهل الحديث في معارضة نظرية الشيعة. وهكذا لجأوا إلى التاريخ لإثبات ان الخلافة بـ « الإختيار » وليس بالنص ، والتاريخ عندهم هو « سيرة السلف الصالح » التي تقوم مقام النص عند غيابه . **لقد لجأ الشيعة إلى « الرأي » لإثبات وجوب « النص » ولجأ أهل السنة إلى « الأثر » ـ وهو يقوم مقام النص عندهم ـ لإثبات وجوب « الإختيار » ، أي الرأي .**

لعل أقدم كتاب سني وصلنا في هذا الموضوع هو كتاب « **الإمامة والسياسة** » المنسوب للمؤرخ الكبير والمؤلف السني الواسع الإطلاع ابي محمد **عبد الله** ابن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢١٣ ـ ٢٧٦ هـ) . وعلى الرغم من الشكوك التي تحوم حول صحة نسبة هذا الكتاب إلى ابن قتيبة ، وعلى الرغم من الهنات والأخطاء التي سجلها عليه الباحثون المختصون[٢٠] ، فإنه يبقى مع ذلك أول محاولة سنية في الكلام في الإمامة بمنهجية أهل السنة

الأوائل : منهجية الرواية والإسناد والتعبير عن الرأي من خلال عرض « الوقائع » . وبالإضافة إلى ان الكتاب محكوم من داخله بمنطق الرد على الشيعة ، فإنه يعكس في ذات الوقت موقف أهل السنة من دولة أهل الخلافة يوم ان كانت تحت نفوذ المعتزلة .

والواقع ان ما يلفت النظر في الكتاب ، بالإضافة إلى منهجيته في التعبير السياسي هو بدايته وخاتمته . ان صاحب « الإمامة والسياسة » يسكت تماماً عن عهد النبي ليبدأ مباشرة بسرد الروايات التي تبرز « فضل أبي بكر وعمر »[٢١] ثم ينطلق في عرضه الأخبار والروايات التي تتعلق بالخلفاء من أبي بكر إلى هارون الرشيد ، ويختم المؤلف كتابه قائلاً : « قد تم بعون الله تعالى ما به ابتدأنا ، وكمل وصف ما قصصنا من أيام خلفائنا وخير ائمتنا ، وفتن زمانهم وحروب ايامهم ، **وانتهينا إلى ايام الرشيد ووقفنا عند انقضاء دولته ، إذ لم يكن في اقتصاص اخبار مَنْ بَعْدَه ، ونقل حديث ما دار على أيديهم وما كان في زمانهم ، كبير منفعة ولا عظيم فائدة . وذلك لما انقضى امرهم وصار ملكهم إلى صبية اغمار غلب عليهم زنادقة العراق فصرفوهم إلى كل جنون وادخلوهم إلى الكفر ، فلم يكن لهم بالعلماء والسنن حاجة ، واشتغلوا بلهوهم واستغنوا برأيهم** »[٢٢] .

واضح من هذا النص ان المؤلف سني متشدد ، وانه يعني بـ « زنادقة العراق » : المعتزلة . وواضح كذلك من سياق النص ان الكتاب كتب **بعد** خلافة هارون الرشيد **وقبل** الإنقلاب السني الذي حدث في عهد المتوكل الذي « أمر بترك النظر والمباحثة في الجدال والترك لما كان عليه الناس ايام المعتصم والواثق ، وأمر الناس بالتسليم والتقليد وامر الشيوخ المحدثين بالتحديث ، وإظهار السنة والجماعة »[٢٣] . وكان المتوكل قد ولي الخلافة سنة **٢٣٢** هـ . وإذن فالكتاب الف قبل هذا التاريخ وبعد سنة **١٩٣** هـ ، سنة وفاة هارون الرشيد[٢٤] .

لقد أشرنا قبل أن الكتاب ينطلق من بيان « فضل أبي بكر وعمر » وعلينا الآن ان نضيف إلى هذا ان هذا المنطلق يشمل ايضاً « استخلاف رسول الله ﷺ ابا بكر . . . وذكر السقيفة وما جرى فيها » . لقد كلف الرسول خلال مرضه الأخير ابا بكر للصلاة بالناس نيابة عنه . وتأبى الرواية التي ينقلها صاحب كتاب « الإمامة والسياسة » إلا ان تجعل هذا التكليف ذا دلالة خاصة امام محاولات عائشة جعل التكليف ينصرف إلى عمر ، وإصرار النبي على إحضار أبي بكر بالذات . وحسب منطق الرواية فإنه ما دام النبي قد استخلف ابا بكر ، وبإلحاح ، في الصلاة نيابة عنه ، والصلاة هي « الإمامة الصغرى » ، فإن ذلك يعني انه يشير على أصحابه ان يولوه الخلافة أي « الإمامة الكبرى » . **إنها سابقة يجب اخذها كنص** .

بالفعل لقد تم الادلاء بهذه السابقة وبسوابق أخرى في اجتماع سقيفة بني ساعدة ، ذلك الإجتماع المشهور الذي حُسِمَ فيه في أمر الخلافة بعد النبي . لقد أسفر النقاش ، بل الصراع ، في نهاية الأمر عن مبايعة ابي بكر . والواقع ان هذه هي **الحقيقة التاريخية الوحيدة**

التي لا يتطرق الشك إليها فيما يخص هذا الإجتماع ، اما ما عدا ذلك من احـداث واقوال وخطب وغيرها مما له علاقة بقصة مبايعة ابي بكر بالخلافة ، فإن المرء لا يستطيع ان يقف ازاءها بدون شك او تردد . إن الوقائع التي يرويها صاحب كتاب « الإمامة والسياسة » وتنقلها عنه او عن غيره كتب التاريخ اللاحقة ، والتي تقدم لنا تفاصيل ما جرى في الإجتماع و « نص » الكلمات التي ألقيت فيه وكأنها مأخوذة من آلة تسجيل لا يمكن الاطمئنان إليها كما هي . ان « الوضع » الذي تسرب إلى الحديث النبوي بدوافع سياسية لا بد ان يكون قد تسرب بقوة إلى الروايات التي كانت تنقل شفهياً وعلى مدى قرنين من الزمان ، اخبار ما جرى في الماضي وخاصة ما يتعلق بالأحوال السياسية .

وما دام الأمر كذلك فلا شيء يمنع من افتراض تدخل العوامل السياسية التي كانت تفعل فعلها في عصر التدوين ، عند إعادة صياغة « محضر » المناقشات الخاص باجتماع سقيفة بني ساعدة . ولا شك ان الرد على اطروحات الشيعة بخصوص قضية الإمامة كان من أهم العوامل التي جعلت ذلك « المحضر » يقدم الأمور بالشكل الذي يحمل على الإقتناع بأن الخلافة - خلافة أبي بكر - قد تمت بالإختيار ، وبإجماع الصحابة ، وان المناقشات تناولت كل شيء حتى احتمال : « منا أمير ومنكم أمير » ، وانه لا أحد ذكر الوصية او اشار إليها . لقد كانت « السـوابق الإسلامية » هي وحدهـا التي حسمت الموقف : فعـلاوة على ان ابـا بكـر من المهاجرين ، وهم اسبق في الإسلام ، فإن النبي قد استخلفه لينوب عنه في الصلاة ، فضلاً عن كونه « صاحب الغار ثاني اثنين »(٢٥) .

وإذا تقرر لدينا ان اهل السنة كانوا آخر من « تكلم » في « الإمامة والسيـاسة » وانهم اعتمدوا في كلامهم ، اول الأمر ، تبرير الأحداث التاريخية التي يطعن الشيعة في شرعيتها وذلك بنفس اسلوب اهل الحديث ، اسلوب الرواية والاسناد ، صار بإمكاننا ان نقرر ان تنظير الحكم لدى أهل السنة لم يبدأ . وما كان له ان يبدأ - إلا بعد الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ . لماذا ؟

لأن الشافعي ، واضع اصول الفقه ، لا بل « قواعد المنهج » للفكر السني ، قد حدد الأصول في اربعة هي : الكتاب والسنة والإجماع والقياس . وهنا في موضوع الخلافة قد يصبح الإجماع والقياس - في غياب النص من كتاب او سنة - الاصلين اللذين ستشيد عليهما نظرية اهل السنة في الخلافة . وهكذا سيكتسب الماضي قوة القانون ، وسيصبح تبرير احداث الحاضر مستمداً من تأويل احداث الماضي ، ولهذا ستكون عملية اعادة بناء الماضي ضرورة حيوية . وهكذا فلكي يثبت متكلمو وفقهاء اهل السنة ان الإمامة بالإختيار لا بالنص لن يكتفوا هذه المرة بسرد الأحداث « التاريخية » كما فعل صاحب كتاب « الإمامة والسيـاسة » ، بـل سيلتجئـون ايضاً إلى الإستشهـاد بـ « الإجماع » ، إجمـاع الصحابـة على مبايعـة ابي بكر وقبولهم ، بـ « الإجماع » استخلافه لعمر بن الخطاب كما سيلجأون إلى قياس قضايا الخلافة

على مسائل الشريعة ، وبالتالي قياس الحاضر على الماضي ، بـل سيصبح « **الإجتهـاد** » ، الذي جعله الشافعي مرادفاً للقياس ، المفتاح الذي تُحـل به الأبواب المغلقة ، ومنها سلوك الصحابة ومواقفهم السياسية .

لنقتصر على مثال واحد فقط ، ولكنه غني بالدلالة .

كان ابو الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هـ) اول متكلم سني في الإمامة ، بالمعنى الذي كان لـ « الكلام » في عهده ، اي بوصفه خطاباً مبنياً على أصول ومقدمات توضع وضعاً او تستمد من الشريعة بكيفية من الكيفيات . ولآراء الأشعري اهمية خاصة بالنسبة لموضوعنا ، ليس فقط لأنها كانت الأساس الذي شيد عليه أهل السنة من بعده نظريتهم في الخلافة ، بل أيضاً لأنها حصرت مهمة الكلام في الإمامة في التشريع للماضي ، الشيء الذي جعل الفكر السياسي السني يبقى سجين هذا التوجيه الماضوي الذي يجعل الناس يستعيدون بـاستمرار صراعات الماضي وينخرطون فيها .

حاول الأشعري ان يثبت الشرعية الدينية لإمامة الخلفاء الأربعة الراشدين بتوظيف كل ما يمكن توظيفه من الأصول الأربعة التي حددها الشافعي . هكذا نجده، يلجأ إلى القرآن اولاً ، يحاول تأويل بعض الآيات لينتزع منها بطريقة لا تخلو من تعسف بعض « الإشارة » إلى ان أبا بكر بالذات هو الخليفة بعد النبي . ثم نراه مباشرة ينتقل إلى **الحديث** لإثبات ان النبي اخبر بأن الخلفاء من بعده اربعة . والحديث الذي يسوقه لهذا الغرض يقول : « الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم مُلك بعد ذلك » ، ثم يضيف الأشعري قول راوي الحديث : « امسك خلافة ابي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان ثم . . . امسك خلافة علي بن أبي طالب . . . قال (= الراوي الثاني للحديث) فوجدتها ثلاثين سنة » .

ولا يكتفي الأشعري بالكتاب والسنة ، بل يريد ان يجند الأصول الأربعة كلها لتشهد على صحة « سياسة الماضي » ومشروعيتها ، فيستشهد بـ « **إجماع** » **الصحابة** على مبايعة ابي بكر ويرد على خصوم أهل السنة في هذه القضية ، ثم يقرر : « وإذا ثبتت إمامة الصديق ثبتت إمامة الفاروق (= عمر) لأن الصديق نص عليه وعقد له واختاره لها (. . .) وثبتت إمـامة عثمـان (. . .) بعقد من عقـد له الإمـامة من أصحـاب الشـورى (. . .) وثبتت إمـامـة علي (. . .) بعقد من عقدها له من الصحابة أهـل الحل والعقـد » . ولا ينسى الأشعري الأصل الرابع من أصول الشافعي وهو **الاجتهاد** فيقول : « فاما ما جرى بين علي والزبير وعائشة رضي الله عنهم أجمعين فإنما كان عن تأويل واجتهاد ، وعلي الإمام وكلهم من أهل الإجتهاد (. . .) وكذلك ما يروى عن سيدنا علي ومعاوية رضي الله عنهما تأويل واجتهاد »[٢٦] .

لقد أرسَى الأشعري أسس نظرية أهل السنة في الخلافة ، او على الأصح نظَّر مواقفهم السياسية السابقة بالإرتكاز على « أصول » الشافعي فجعل من الكلام في السيـاسة تشـريعاً للماضي مثلما جعل الشافعي من الإجتهاد في الشريعة تقنيناً للرأي ، فأكمل صاحب « الإبانة »

ما قصر فيه صاحب « الرسالة » . والحق ان المسألة ليست مسألة تقصير بل هي مسألة حاجة وضرورة : ان الحاجة إلى التشريع للماضي لم تكن قد طرحت في عهد الشافعي بنفس الإلحاح الذي طرحت به في عهد الأشعري . لقد كانت المعارضة الشيعية في عهد صاحب « الرسالة » ضعيفة وفي شبه هدنة مع السلطة العباسية . اما في عهد صاحب « الإبانة » فلقد اصبحوا قوة سياسية تهدد الخلافة بصورة جدية . لقد صاروا يتوفرون على دولة خاصة بهم (الفاطميون بمصر) فضلاً عن نفوذهم المتعاظم على بعض الأقاليم الشرقية من دولة الخلافة السنية . ليس هذا وحسب ، بل لقد اتموا تنظير آرائهم العقائدية والسياسية بصورة محكمة ، وصار الاعتقاد عندهم في وجوب النص على الإمامة ركناً من أركان الدين لا يقل أهمية ولا مرتبة عن الصلاة والزكاة والحج . . . بل أصبح القول بالنص لديهم مدعوماً بقوة السلطان ، في أكثر من مكان في العالم الإسلامي . . . فكان لا بد إذن من « قيام » إمام سني بالإرتفاع بعقيدة أهل السنة إلى مستوى التحديات الجديدة ، فكان ابو الحسن الأشعري ـ « إمام المتكلمين » بتعبير ابن خلدون ـ هو الذي قدر له ان يقوم بهذه المهمة .

انه نوع آخر من « الإستجابة » السنية لـ « المنبه » الشيعي . . . ولكن أليس تاريخ المذاهب ، بل أَوَلَيْسَتْ السياسة كلها ، عبارة عن أفعال وردود أفعال ؟

هوامش الفصل الخامس

(١) انظر عرضاً لآراء المستشرقين في الموضوع وردوداً عليها ومناقشة لعلاقة الحقوق الرومانية بالقوانين المصرية والكلدانية في كتاب د . محمد معروف الدواليبي : الوجيز في الحقوق الرومانية وتاريخها، مطبعة جامعة دمشق ١٩٥٩ ص ٥٤ وما بعدها .

(٢) نفس المرجع ص ٤٢ .

(٣) انظر مقالته في كتاب : تراث الإسلام ، (باشراف توماس ارنولد) ، ص ٤٣١ دار الطليعة بيروت ١٩٧٢ .

(٤) هملتون جيب : دراسات في حضارة الإسلام ص ٢٦٣ ترجمة احسان عباس وآخرون دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٤ .

(٥) مصطفى الزرقاء : المدخل الفقهي العام ص ١٢٥ ـ ١٢٦ مطبعة جامعة دمشق ١٩٥٧ .

(٦) محمد بن موسى الخوارزمي : كتاب الجبر والمقابلة ، تحقيق علي مصطفى مشرفة ومحمد موسى أحمد دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٦٨ .

(٧) أبو عبد الله محمد الخوارزمي الكاتب : مفاتيح العلوم ص ١١٦ طبعة القاهرة ١٣٤٢ هـ .

(٨) ابن خلدون : المقدمة ج ٣ ص ١٠٩٦ طبعة علي عبد الواحد وافي القاهرة ١٩٦٠ .

(٩) محمد حميد الله : في المقدمة التي كتبها لكتاب « المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي » الجزء الثاني ص ٧ . المقدمة مكتوبة بالفرنسية في آخر الجزء .

(١٠) الخضري : أصول الفقه ص ١٢ مطبعة الاستقامة القاهرة ١٩٣٨ .

(١١) انظر مناقشة هذه المقارنة في « شرح مسلم الثبوت » على هامش كتاب المستصفى في أصول الفقه للغزالي ص ١٠ ، دار صادر بيروت منقولة بالأوفست عن طبعة بولاق القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(١٢) الخضري : نفس المرجع ص ١٥ .

(١٣) يقارن الفخر الرازي بين الشافعي والخليل وارسطو فيقول : « واعلم أن نسبة الشافعي الى علم الأصول كنسبة ارسطاطاليس الى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد الى علم العروض . ذلك أن الناس كانوا قبل ارسطاطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة ، لكن ما كان عندهم قانون مخلص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين ، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة ، فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلما أفلح . فما رأى ارسطاطاليس ذلك(. . .) استخرج علم المنطق (. . .) وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً

وكان اعتمادهم على مجرد الطبع فاستخرج الخليل علم العروض فكان ذلك قانوناً كلياً في معرفة مصالح الشعر ومفاسده . فكذلك ها هنا ، الناس كانوا قبل الامام الشافعي رضي الله عنه يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع اليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعي رحمة الله عليه أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع اليه في معرفة مراتب أدلة الشرع فثبت أن نسبة الشافعي الى علم الشرع كنسبة أرسطو الى علم العقل» الرازي: مناقب الشافعي لفخر الدين الرازي (ص ١٠٠ وما بعدها). هذا ولا بد من الاشارة الى أن من أبرز أساتذة الشافعي في الموضوع أبا يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني.

(١٤) بالمعنى الذي استعمله أدونيس في كتابه الذي يحمل نفس العنوان . وهو استعمال لا علاقة له بـ « التحليل البنيوي » الذي بشر به أدونيس في مقدمة كتابه . إن « الثابت » عنده هو « القديم » و « المتحول » هو « الجديد » وهذه مطابقة غير دقيقة فضلاً عما نتج عنها من استنتاجات وتأويلات غير مؤسسة التأسيس الكافي .

(١٥) راجع المقدمة التي كتبها الأستاذ أحمد شاكر للنسخة التي حققها من رسالة الشافعي القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، ص ١٢ وإلى هذه النسخة سنحيل داخل الفصل.

(١٦) « المصالح المرسلة هي كل مصلحة لم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها » وقد سمى الغزالي المصالح المرسلة هذه بـ « الاستصلاح » .

(١٧) ان تحليل آلية القياس الفقهي - النحوي - الكلامي سيكون موضوع فصل لاحق : الجزء الثاني .

(١٨) نفس المعطيات السابقة : تعليق ١٧ .

(١٩) يقول ابن النديم : « إن أول من تكلم في مذهب الامامة علي بن اسماعيل ابن ميثم الطيار (= التمار ؟) وميثم من جلة أصحاب علي رضي الله عنه . ولعلي (ابن اسماعيل هذا) من الكتب كتاب الامامة وكتاب الاستحقاق » . ويذكر ابن النديم كذلك أن هشام ابن الحكم « من أصحاب أبي عبد الله جعفر ابن محمد رضي الله عنه (= جعفر الصادق) من متكلمي الشيعة ممن فتق الكلام في الامامة وهذب المذهب والنظر وكان حاذقاً بصناعة الكلام » . هذا وقد توفي هشام بن الحكم حوالي سنة ١٣٥ هـ ، وكان تلميذاً لعلي بن اسماعيل المذكور والمتوفى سنة ١٧٩ هـ .

(٢٠) شاكر مصطفى : التاريخ العربي والمؤرخون ج ١ ص ٢٤٠ دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٨ .

(٢١) كتاب الإمامة والسياسة ، ويسمى أيضاً « تاريخ الخلفاء » ص ١ وما بعدها . مكتبة الحلبي جزآن في مجلد واحد القاهرة ١٩٦٣ .

(٢٢) نفس المرجع ص ٢٠٧ .

(٢٣) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ دار الأندلس، بيروت (د. ت) ص ٣٦٩.

(٢٤) إن نسبة الكتاب الى ابن قتيبة يطرح مشكلة يصعب حلها إذا جعلنا سنة ميلاده هي ٢١٣ هـ وسنة وفاته هي ٢٧٦ هـ كما تؤكد ذلك كثير من المصادر خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار ادعاءه أنه استمد عدداً من معلوماته ممن حضر فتح الأندلس سنة ٩٢ هـ وأنه روى شخصياً عن أبي يعلى المتوفى سنة ١٤٦ هـ . وعلى كل حال فنحن نستبعد أن يكون الكتاب لمؤلف من القرن الرابع الهجري كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين . ونحن نعتقد بالعكس من ذلك واستناداً الى المعطيات التي ذكرناها أعلاه أن مؤلف كتاب الامامة والسياسة لا يمكن أن يكون قد ألف كتابه في عهد المتوكل أو بعده ، عهد الانقلاب السني بل لا بد أن يكون ذلك قد تم قبل .

(٢٥) الإمامة والسياسة صفحة ٢ - ٦ نفس المعطيات السابقة .

(٢٦) أبو الحسن الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ص ٢٤٧ وما بعدها . تحقيق فوقية حسين محمود ، دار الانصار القاهرة ١٩٧٧ . هذا وقد كرر الأشعري نفس الشيء في كتابه الأخر الذي بعنوان : « اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » .

الفصل السادس

التشريع للمشــرع

٢ : القيـاس على « مثــال سبــق »

- ١ -

لم يكن « التشريع » للماضي سوى جزء ، وجزء أخير ، من مشروع « إمام المتكلمين » أبي الحسن الأشعري الذي يقول عنه ابن خلدون إنه « توسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه . فأثبت الصفات الأربع المعنويه (= الحياة والعلم والقدرة والارادة) والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس ، بطريق النقل والعقل . ورد على المبتدعة في ذلك كله ، وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح وكمل العقائد في البعث وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب ، وألحق بذلك الكلام في الامامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية من قولهم أنها من عقائد الايمان وأنه يجب على النبي تعيينها »[1] .

يتعلق الأمر إذن بالرد على المعتزلة في مسائل العقيدة من جهة وعلى الشيعة في مسألة الامامة من جهة أخرى ، وبالتالي التنظير لعقائد أهل السنة ، عقائد السلف ، بوضع « أصول » لعلم العقيدة (= علم الكلام ، علم التوحيد) السني على غرار ما فعل الشافعي بالنسبة لعلم الشريعة ، علم الفقه .

والحق أن كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » لأبي الحسن الأشعري ، الذي عرض ابن خلدون في النص السابق رؤوس المسائل التي تناولها ، يحكي في مبناه ومغزاه كتاب « الرسالة » لمحمد بن ادريس الشافعي . ولعل أول ما يلفت انتباهنا هو العنوان الذي اختاره الأشعري لكتابه ، اذ يتعلق الأمر كما هو واضح ببيان أصول الدين ، أي أصول العقيدة (في مقابل أصول الشريعة) . إن كلمتي ابانة وأصول في عنوان كتاب الأشعري انما تجدان سلطتهما المرجعية في « كيف البيان » للشافعي .

وهكذا فكما بنى الشافعي مقدمة رسالته على آيات قرآنية اختارها لتكون تمهيداً ومدخلاً

لما يريد بيانه ، فعل الأشعري نفس الشيء فاستهل كتابه هو الآخر بآيات اختارها ليمهد بها لما يريد بيانه . ويجب أن لا نقلل من أهمية هذا« المظهر الخارجي » ، فلقد كان في الواقع ، سواء بالنسبة للشافعي أو بالنسبة للأشعري **علامة** ذات دلالة خاصة : لقد أراد كل منهما أن يعلن من خلالها ، ومنذ البداية ، أي قبل أي « بيان » آخر ، عن رجوعه الى **طريقة السلف** ، الى المنهج الذي ينطلق من النقل ليجعل العقل بعد ذلك ينطق بما يراد منه ، في حدود . لقد غادر الشافعي معسكر أهل الرأي بعد أن قضى فيه مدة وعاد إلى صفوف أهل الحديث ، ولكن لا كمجرد تابع ، بل ليشق طريقاً جديدة تجعل حداً لتضخم الحديث وتضخم الرأي معاً . وها هو ذا الأشعري يعلن بدوره عن مغادرة معسكر المعتزلة و « العودة » الى صفوف أهل السنة ، ولكن لا ليكون مجرد تابع بل ليعمل هو الآخر على شق طريق جديدة تقيد العقل بالنقل وتشرح النقل بالعقل .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فكما انطلق الشافعي في كتابه من « باب : **كيف البيان** » هادفاً الى حصر وتقنين وجوه البيان في الخطاب القرآني ، ينطلق الأشعري من « **فصل في إبانة** قول أهل الحق والسنة» ، هادفاً هو الآخر الى تقرير عقيدة أهل السنة في أصول وقواعد . نعم أن مضمون البيانين ليس واحداً ، فالأول يقرر **قواعد منهجية** بينما يقرر الثاني **قواعد عقدية** . ومع ذلك فهذا الاختلاف لا يفرق بين الرجلين بل يجمع بينهما : **فالقواعد المنهجية التي قررها الشافعي كانت توجه من الداخل القواعد العقدية التي قررها الأشعري ، تماماً مثلما أن القواعد العقدية التي قررها الأشعري هي نفسها التي وجهت ـ ومن الداخل كذلك ـ القواعد المنهجية التي قررها الشافعي** .

كيف ؟

أما أن تكون القواعد ، أو الأصول ، التي قررها الشافعي هي التي وجهت القواعد والعقائد التي قررها الأشعري فهذا ما يقبله « الزمن » والتاريخ . . فالأشعري أتى بعد الشافعي ، وهذا أيضاً ما لمسناه في آخر الفصل السابق حينما عرضنا للكيفية التي نظر بها الأشعري آراء أهل السنة في الامامة ، وما سنلمسه بعد قليل من خلال عرضنا للكيفية التي صاغ بها أبو الحسن « عقائد السلف » . . . ولكن أن تكون القواعد العقدية التي قررها الأشعري قد وجهت القواعد المنهجية التي وضعها الشافعي قبله بمائة سنة ، فهذا ما لا يقبله « الزمن » وبالتالي ما « يرتبك » له التاريخ . . ! ولكن ألم نقل إن للفكر زمانه الخاص وإن الزمن الثقافي غير الزمن الطبيعي الاجتماعي ؟

لنبدأ اذن باعادة ترتيب الأمور داخل الزمن الثقافي العربي . وفيما يخص هذه النقطة الأخيرة بالذات سنرى أن الانطلاق من الأشعري الى الشافعي ، وليس العكس ، ربما كان « **أقصر الطرق** » بينهما ؟

- ٢ -

يستهل أبو الحسن الأشعري الفصل الذي عقده بعنوان « إبانة قول أهل الحق والسنة » بتقرير الأصول التي سيرتكز عليها . وبما أننا نقرأ الأشعري بواسطة الشافعي فسيسهل علينا أن نتبين منذ اللحظة الأولى أن الأمر يتعلق بنفس الأصول التي سبق أن حددها هذا الأخير في مجال التشريع . غير أن النص لا يقف بنا عند هذه الخطوة ، بل هو يدفعنا الى إعادة ترتيب العلاقة بين الرجلين ، الى قراءة الشافعي بواسطة الأشعري ، أعني بواسطة السلطة المرجعية التي تحكم هذا الأخير وتُوَجِّهُهُ (أو على الأقل هو يقدمها لنا على أنها كذلك) . يقول أبو الحسن : « قولنا الذي نقول به ، وديانتنا التي ندين بها : **التمسك بكتاب الله** ربنا عز وجل ، **وسنة نبينا محمد** ﷺ ، **وما روى عن السادة الصحابة والتابعين وائمة الحديث** ، ونحن بذلك معتصمون ، **وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل** نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته **قائلون ولما خالف قوله مخالفون** »[٢] .

واذن فالمنطلق هنا مع الأشعري هو المنطلق هناك مع الشافعي : **الكتاب والسنة** و« ما روى عن السادة الصحابة . . . » **أي الاجماع** . أما **الاجتهاد** فهو اجتهاد ابن حنبل. وإذا تذكرنا أن ابن حنبل كان معاصراً للشافعي وأنهما كانا على نفس المذهب ، على مستوى العقيدة ، ادركنا كيف أن علاقة الأشعري بالشافعي تمر عبر ابن حنبل (١٦٤ هـ - ٢٤١ هـ) . ونستطيع أن نتبين هذه العلاقة بوضوح إذا عرفنا أن ابن حنبل كان معجباً بالشافعي ، سمع منه وقال فيه : « ما رأيت أحداً أفقه في كتاب الله من هذا الفتى » ، وأيضاً : « لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث »[٣] . أما ذا قارنا بين كتاب الابانة للأشعري ورسالة ابن حنبل في « الرد على الزنادقة والجهمية »[٤] فاننا سنجد أنفسنا أمام نفس المنهج ، منهج الشافعي ، الذي قوامه الانطلاق من النص القرآني ومحاولة فهمه داخل حقله التداولي ، أي داخل الحقل المعرفي البياني الذي كان يتحرك فيه العقل العربي على عهد النبي والصحابة . ليس هذا وحسب ، بل أننا سنجد أنفسنا ، في الكتابين ، أمام نفس الموضوع : فابن حنبل يرد على « الزنادقة والجهمية » (نسبة إلى الجهم ابن صفوان) والجهمية يجمعها مع المعتزلة نفي الصفات والقول بخلق القرآن . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن مساهمة جهم في ثورة مسلحة ضد الأمويين بقيادة الحارث بن سريج الذي ادعى انه المهدي المنتظر جعلته يقف ، موضوعياً ، إلى جانب الشيعة . والأشعري يرد على الفرقتين معاً كما كانتا في عصره : المعتزلة والشيعة **فعمله إذن متمم لعمل ابن حنبل وامتداد له** . وإذا كان الأمر كذلك فما معنى « **التوسط** » الذي ينسب إلى الأشعري (وقد رأينا ابن خلدون نفسه ينسب إليه ذلك في النص السابق) ؟ .

الواقع أن « التوسط » الذي ينسب إلى الأشعري كان وما يزال موضوع نقاش ومثار خلاف[٥] ، وذلك بسبب اعلانه صراحة - كما رأينا - تعصبه لمذهب ابن حنبل الذي كان

يقف ، كما هو معروف في الطرف المناهض للمعتزلة . فأي توسط يمكن أن ينسب لشخص يعلن صراحة انتماءهُ لأحد الطرفين المتخاصمين ؟

غير أن الإشكال يزول تماماً ، في نظرنا ، إذا عالجنا المسألة على مستوى المنهج وليس على مستوى الموقف المعبَّر عنه . وهنا أيضاً سَتُسْعِفُنَا المقارنة مع الشافعي . **فالأشعري بالنسبة لابن حنبل كالشافعي بالنسبة لمالك** . لقد كان الشافعي من حيث الموقف أميل الى مالك ، فهو من هذه الناحية ينتصر للحديث بل لقد كان أكثر تساهلاً في قبول الحديث من كثير من « أهل الحديث » ، ولكنه كان من حيث المنهج أقرب الى أبي حنيفة بسبب اعتماده « القياس » أصلاً من أصول التشريع . وكذلك الشأن بالنسبة للأشعري ، فقد تبنى مواقف أهل السنة بزعامة ابن حنبل وانتصر لها ضدا على خصومه المعتزلة ، ولكنه كان من حيث المنهج أقرب إلى المعتزلة بسبب صياغته لعقائد أهل السنة صياغة عقلية ـ نظرية . وهكذا **فكما نظَّر الشافعي طريقة أهل الحديث في الفقه ، نظَّر الأشعري طريقة أهل السنة في العقيدة** . والأمور دوما بنتائجها .

لقد كانت الخطوة التي خطاها الشافعي بالفقه السني ، فقه « أهل الحديث » ، على صعيد التنظير خطوة متواضعة ولكن نتائجها سرعان ما ظهرت في « علم أصول الفقه » الذي اتخذ صبغة علم عقلي منهجي كان بالنسبة للشريعة كالمنطق بالنسبة للفلسفة ، فكان أحد وجهي « العقلانية الاسلامية » . أما الوجه الآخر فهو علم الكلام الأشعري الذي امتص منهج المعتزلة ، أي الإطار العقلاني لتفكيرهم ، ليس مع الأشعري نفسه ، بل مع الذين رفعوا راية مذهبه من بعده . فالى هذا **الإطار العقلاني** الذي جمع ، بعد أبي الحسن ، بين تلامذته الأشاعرة وخصومه المعتزلة ـ على صعيد المنهج ـ سنتجه الآن باهتمامنا .

ـ ٣ ـ

ربما كان ضياع كتب المعتزلة الأوائل هي أهم خسارة لحقت بالتراث العربي الاسلامي على مر العصور . والحق أن المؤرخ لتطور منهجية البحث والتفكير في الثقافة العربية الاسلامية يعاني من هذه الخسارة أكثر مما يعاني منها المؤرخ للآراء والمذاهب . ذلك لأنه إذا كانت كتب الفرق قد نقلت الينا ، ولو بصورة مجزأة ، كثيراً من آراء المعتزلة الأوائل فإن الأسس الايبيستيمولوجية والخطوات المنهجية التي كانوا يعتمدونها لا يمكن التعرف عليها إلا من خلال نصوصهم ذاتها ، وهذا ما نفتقده تماماً .

نعم إننا نتوفر الآن على نصوص بالغة الأهمية ، وفي مقدمتها نصوص القاضي عبد الجبار التي تشكل مدونة شبه كاملة للفكر المعتزلي . ولكن إذا كانت هذه المدونة تنقل الينا منهجية المعتزلة وأسس تفكيرهم ، بما يكفي من الوضوح فانها إنما تعكس مرحلة متطورة ومتأخرة من تطور الفكر المعتزلي منهجياً ومذهبياً ، فالمسافة التي تفصل بين القاضي عبد

الجبار المتوفى سنة ٤١٥ هـ وبين واصل بن عطاء مؤسس الفرقة والمتوفى سنة ١٣١ هـ او بينه وبين أبي الهذيل العلاف منظر المذهب والمتوفى سنة ٢٣٥ هـ ، مسافة طويلة . وإذا كنا لا نتوقع ان يكون هناك اختلاف جذري بين طريقة اوائل المعتزلة وطريقة اواخرهم ، فإن افتقادنا لنصوص الأوائل منهم تجعلنا في وضعية لا تسمح لنا بعقد مقارنات قد لا تخلو من دلالة كتلك التي عقدناها بين طريقة ابن حنبل وطريقة الأشعري وبينهما وطريقة الشافعي . كما ان هذه الوضعية لا تمكننا من رصد الظروف ولا الكيفية التي تم بها « تأصيل الأصول » في علم الكلام المعتزلي ، الذي ورثه طريقة ومنهاجاً ، الاشاعرة ، كما سيتبين بعد قليل .

على أن بعض الرسائل ذات الطابع الاعتزالي التي نشرت حديثاً تقدم لنا فكرة عامة عن الطريقة التي سلكها المعتزلة الأوائل في تأسيس الوجه الآخر من « العقلانية الاسلامية » ، الوجه الذي نحن بصدد استجلاء معالمه الآن . يتعلق الأمر أساساً برسالة في «أصول العدل والتوحيد» للقاسم بن ابراهيم بن اسماعيل الرسي (١٦٩ ـ ٢٤٦ هـ) أحد أئمة الفرقة الزيدية من الشيعة . ومعروف أن هذه الفرقة لم تكن تختلف عن المعتزلة إلا في مسألة الإمامة وبعض القضايا الجزئية ، فهي من ناحية العقيدة على مذهب المعتزلة اجمالاً . وإذا لاحظنا أن الإمام الرسي هذا كان معاصراً لأبي الهذيل العلاف أمكننا أن نطمئن الى أن عرضه لأصول العدل والتوحيد لن يختلف كثيراً عما كان رائجاً آنذاك عند المعتزلة وعلى رأسهم أبو الهذيل منظر المذهب والذي تنسب اليه كتب في « الطريقة » ، أي في المنهج ، لم يصلنا منها شيء .

والحق أننا مع رسالة القاسم الرسي أمام نفس الاتجاه ، في تحديد الأصول ، الذي سبق أن لمسناه عند الشافعي ، الشيء الذي يسمح بالقول إن ما قام به الشافعي بالنسبة للشريعة قد فعله ، في نفس الوقت تقريباً ، أقطاب الاعتزال بالنسبة للعقيدة . ومما يلفت الانتباه أكثر هو أن الأمر يتعلق بنفس « الأصول » هنا وهناك والاختلاف هو فقط في ترتيبها . وهذا شيء مبرر كما سنبين بعد قليل .

يقول الإمام الرسي في مستهل رسالته المذكورة : ان « العبادة تنقسم على ثلاثة وجوه : أولها معرفة الله ، والثاني معرفة ما يرضيه وما يسخطه ، والثالث اتباع ما يرضيه واجتناب ما يسخطه (. . .) فهذه ثلاث عبادات من ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد ، وهي : العقل والكتاب والرسول . فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود ، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد ، وجاءت حجة الرسول بمعرفة كيفية العبادة . والعقل أصل الحجتين الأخيرتين لأنهما عرفا به ، ولم يعرف بهما فافهم ذلك . ثم للإجماع بعد ذلك حجة رابعة مشتملة على جميع الحجج الثلاث وعائدة إليها » . ثم يضيف قائلاً : « ثم أعلم ان لكل حجة من هذه الحجج أصلاً وفرعاً ، والفرع مردود إلى أصله ، لأن لها أصول محكمة على الفروع . فأصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه ، والفرع ما اختلفوا فيه ولم يجمعوا عليه . وإنما وقع الاختلاف في ذلك لاختلاف النظر والتمييز فيما يوجب النظر والاستدلال بالدليل الحاضر

المعلوم على المدلول عليه الغائب المجهول . فعلى قدر نظر الناظر واستدلاله يكون دركه لحقيقة المنظور فيه والمستدل عليه . وكان للإجماع من العقلاء ، على ما اجمعوا عليه ، اصلاً وحجة محكمة على الفرع الذي وقع الاختلاف فيه . واصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه ، الذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتنزيله ، وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى اصله الذي لا اختلاف فيه بين اهل التأويل . واصل السنة التي جاءت على لسان الرسول ما وقع عليه الاجماع بين اهل القبلة ، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله ، فكل ما وقع فيه الاختلاف من اخبار رسول الله ﷺ فهو مردود الى اصل الكتاب والعقل والاجماع »[٦] .

امران اثنان يهمنا إبرازهما في هذا النص :

ـ اولهما التشابه التام بين مشروع الشافعي ومشروع الرسي من حيث ان كلا منهما يريد ان يشرع للمشرِّع (= العقل) في ميدانه الخاص،انه نفس الخطاب في نفس الأصول ، والاختلاف هو فقط في ترتيبها . وهكذا فبينما يضع الشافعي الاجتهاد او القياس (= العقل) في المرتبة الرابعة يضعه الرسي في المرتبة الاولى . وهذا مبرر تماماً : فالشافعي يحدد اصول التشريع حيث المشرع الاول هو النقل ، اما العقل فليس له إلا ان يقيس ويستنبط . اما المعتزلة ـ والرسي يفكر داخل حقلهم المعرفي ـ فانهم يريدون الدفاع عن العقيدة أمام من لا يؤمن بكتاب ولا سنة او ينحو في فهم العقيدة فهماً لا يمكن الدفاع عنه امام خصوم الاسلام ، كما يفعل الحشوية والمشبهة ، فضلاً عن ان هذا المنحى نفسه « تأويل » لا يستسيغه البيان العربي الذي يتخذه المعتزلة سلطة مرجعية أساسية . وعلى أية حال فالعقل هنا مع المعتزلة او هناك مع الشافعي مجرد أداة ، فهو في جميع الأحوال في خدمة الكتاب والسنة وليس بديلاً عنهما .

اما الجانب الثاني الذي نريد ابرازه في النص السابق فهو تأكيده على **ضرورة رد الفرع إلى أصله** ، سواء تعلق الأمر بفهم الكتاب او بإثبات السنة او بالإجماع او بالعقل . فبالنسبة للكتاب يجب رد المتشابهات (وهي فرع) إلى الآيات المحكمات (وهي أصل) ، وبالنسبة للحديث يجب رد المختلف فيه (وهو فرع) إلى المتفق عليه (وهو أصل) ، وبالنسبة للإجماع يمكن القول ان الاجماع ـ الاصل هو اجماع الصحابة ، وبالتالي يجب رد كل اجماع آخر إليه . واما بالنسبة للمعقولات فالأصل هو البديهيات العقلية والحسية والخبرة الاجتماعية واللغوية ، والفرع هو ما ينتجه النظر والاستدلال . وبعبارة اخرى **فالتعامل مع الاصول يتم هنا ، في علم الكلام المعتزلي ، بنفس الآلية الذهنية التي يتم التعامل بها مع نفس الاصول هناك في الفقه . إنها آلية رد الفرع إلى اصل التي لا تختلف في شيء ، بوصفها آلة ذهنية لا غير ، عن القياس : قياس الفرع على الأصل او « الغائب المجهول » على « الحاضر المعلوم »** .

ليس هذا وحسب ، بل ربما كان اهتمام المعتزلة بضبط هذه الآلية الذهنية (= القياس) وتقنيتها لا يقل عن اهتمام علماء اصول الفقه بها : يقول القاضي عبد الجبار في كتابه «المحيط بالتكليف» تحت عنوان « **باب في الاستدلال بالشاهد على الغائب** » ما يلي : « اعلم ان هذا باب كبير ، وقد كثر كلام الناس فيه . ولعل كثيراً ممن ضل كان سبب ذلك انه استدل بالشاهد على الغائب فيما هو خارج عن الباب فيه . ولأبي الحسين الخياط رحمه الله فيه كتاب ، وللشيخين رحمهما الله فيه أيضاً كلام متفرق . وقد ذكر أبو هاشم في أول العسكريات في ذلك مسألة . والذي كان يجري في الكتب أنه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب في وجهين : احدهما الاشتراك في الدلالة والثاني الاشتراك في العلة »[٧] .

ولكن هل كان هذا شأن المعتزلة وحدهم ؟

الواقع ان الاستدلال بالشاهد على الغائب كان المنهج المفضل لدى سائر المتكلمين ، المعتزلة منهم والحنابلة والأشاعرة . وإذا كنا لا نملك نصوصاً تشهد على مدى عناية الحنابلة الأوائل بالتنظير لهذا المنهج وبيان شروط صلاحيته ، فاننا نجد عند ابرز أقطاب **الحنابلة** في القرن الخامس شهادة جديرة بالاعتبار . يقول ابو يعلى الحنبلي المتوفى سنة **٤٥٨** هـ « وقد يستدل بالشاهد على الغائب من وجوه أربعة : احدها جهة العلة ، والثاني الحد والثالث المصحح والرابع الدليل »[٨] . ثم يشرح هذه الوجوه ويمثل لها ، مما لا مجال للخوض فيه الآن[٩] . المهم هو اننا هنا ، حتى مع من هم اكثر تمسكاً بحرفية النصوص واشد « تضييقاً » على العقل ، امام الاعتراف الصريح بالقياس كطريقة في الاستدلال ، وبالتالي في اكتساب المعرفة في ميدان العقيدة .

وأما بالنسبة **للاشاعرة** فالموقف اكثر وضوحاً وابلغ دلالة . فقد امتص اتباع أبي الحسن الاشعري منهج المعتزلة امتصاصاً تاماً ، بل ربما كان اهتمام الاشاعرة بالتنظير لهذا المنهج أعمق واوسع . والحق ان أي مذهب في الإسلام ، فقهياً كان او عقدياً ، لم يعرف ذلك التطور الذي عرفه تفكير الاشاعرة ، وبكيفية خاصة من الناحية المذهبية . ذلك لأنه اذا كان أتباع أبي الحسن الاشعري قد ظلوا متقيدين ، بكيفية عامة ، بـ « **عقائد السلف** » كما صاغها مؤسس المذهب ، فان الذين جاءوا بعده مباشرة قد طوروا « **طريقة السلف** » بصورة واسعة جداً . لقد دخلوا في نقاش وجدال مع المعتزلة فتأثروا بهم وتبنوا بصورة كاملة منهجهم ليس فقط للرد عليهم ، بل أيضاً لتقرير قضايا مذهبهم . وهكذا فعلاوة على اعتمادهم الاستدلال بالشاهد على الغائب كطريقة مثلى في النظر ، تبنوا كثيراً من المقدمات التي وضعها المعتزلة كأصول عقلية لمذهبهم ، وهي في الجملة عبارة عن « مسلمات » تخص « الشاهد » أي العالم الطبيعي من جسم وحركة وغيرهما . من هنا اصبح علم الكلام الاشعري يتألف ، تماماً كعلم الكلام المعتزلي ، من قسمين تبرهن قضايا الاول منهما على قضايا الثاني . القسم الاول هو « **دقيق الكلام** » وهو « ما ينفرد العقل به » أي المسلمات والنظريات التي تخص عالم الطبيعة

(= الشاهد) . اما القسم الثاني فهو « **جليل الكلام** » وهو « ما يفزع فيه الى كتاب الله تعالى » أي العقائد الدينية التي تخص ما وراء الطبيعة (= الغائب) . وهكذا فلكي يبرهن الاشاعرة على صحة آرائهم في « **جليل الكلام** » يلجأون كما يفعل المعتزلة الى « دقيق الكلام » أي إلى بناء الشاهد بالشكل الذي يمكنهم من قياس الغائب عليه . ومن هنا تلك « **الفيزياء الكلامية** » التي شيد عليها الاشاعرة مذهبهم ، والتي قوامها جملة آراء في الجوهر الفرد والخلاء والاعراض والصفات والاحوال والزمان والمكان والسببية . . . الخ والتي جعلوا الايمان بها جزءاً من عقائدهم الايمانية لتوقف ادلتهم عليها ولاعتقادهم ـ خاصة الباقلاني ـ بان « **بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول** » حسب عبارة ابن خلدون[١٠] .

لقد امتص الاشاعرة منهج المعتزلة وذهبوا به إلى أقصى مداه حينما افصحوا صراحة عن المبدأ الايبيستيمولوجي الذي يؤسسه ، مبدأ « بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » . لقد كان الهدف الأصلي من ممارسة هذا النوع من الاستدلال ، مع المعتزلة ، هو ابطال مذهب الخصم ، مذهب المانوية وغيرهم ، وذلك باتخاذ « الشاهد » أي الواقع الحسي والتجربة الاجتماعية واللغوية أصلاً يرد إليه الفرع (= الغائب = العقائد) فما وجد له دليل في الأصل قُبِلَ وما كان لا دليل عليه في الأصل أي في الواقع رفض . ومن هنا ضرورة بناء الواقع بصورة تزكي عقيدة المعتزلة وتبطل عقيدة خصومهم من المانوية وغيرهم . ولم يكن المعتزلة في حاجة الى التصريح بضرورة الإيمان بصحة بنائهم للشاهد ، أي مقدماتهم العقلية ، لأنهم كانوا يقدمونها على انها من انتاج العقل الذي يتخذونه حَكَماً بينهم وبين خصومهم ، منطلقين من ان « العقل قبل ورود السمع » . وعندما تبنى الاشاعرة نفس الطريقة في الاستدلال ليردوا على خصومهم المعتزلة كان عليهم ان يضعوا مقدمات « عقلية » خاصة بهم ، تزكي عقائدهم وتبطل في ذات الوقت عقائد المعتزلة خصومهم مما جعل الصراع يتركز حول « المقدمات » باعتبار ان إبطالها يؤدي إلى إبطال وجهة النظر الدينية المؤسسة عليها . ولما كان هذا يصدق على مقدمات الخصمين معاً ، فلم يكن هناك مفر من لجوء كل طرف إلى تحصين مقدماته داخل دائرته ، اعني تقديمها بصورة تجعلها ، في نظر اصحابها على الأقل ، بعيدة عن كل شك .

أما المعتزلة فلم يكن ذلك يطرح بالنسبة لهم أي إشكال : فالمقدمات العقلية التي أسسوا عليها مذهبهم كانوا يعتبرونها عقلية فعلاً بمعنى انها تتصف بالضرورة العقلية ، وهي في نظرهم تؤسس عقائدهم الايمانية فعلا ، لنفس السبب وانسجاماً مع مبدئهم الاساسي : « العقل قبل ورود السمع » . وإذن فلم يكن هناك في علم الكلام المعتزلي أي تناقض بين المذهب والمنهج ، بل كان كل منهما يكمل الآخر ، ولذلك لم يجدوا أية حاجة الى « الاستنجاد » بمنطق ارسطو حتى في مجادلتهم مع الفلاسفة . لقد كان لديهم طريقتهم الخاصة في الاستدلال ، فإذا قبل الخصم التعارك معهم في نفس الساحة التي اختاروها وبنفس سلاحهم انتصروا عليه ، وهذا ما حصل مع المانوية والاشاعرة . اما اذا أَصَرَّ الخصم

على التمسك بميدانه وسلاحه ، كما فعل الفلاسفة ، فان القطيعة ستكون تامة بينهم وبينه ، وهذا ما حصل فعلاً اذ بقي المعتزلة والفلاسفة يسيران في طريقين متوازيتين لا مجال للقاء بينهما .

أما الاشاعرة فوضعيتهم كانت تختلف تماماً : انهم لم يكونوا يؤمنون بالضرورة العقلية ، بل بالعكس انكروا السببية وجعلوها مجرد عادة ، هذا علاوة على رفضهم للمبدأ المعتزلي القائل بأسبقية العقل على النقل . ومعنى ذلك أن « المقدمات العقلية » التي وضعوها للبرهنة على صحة عقائدهم الايمانية لم تكن تتمتع عندهم بالضرورة العقلية ، وبالتالي لم تكن ، حتى في نظرهم ، يقينية ، فكأنها مجرد « **مواضعات** » لا شيء يبررها سوى كونها **ملائمة** لجعلها مقدمات للنتائج التي يؤمنون بها سلفاً . **وما دامت الملاءمة هي المقياس في اختيار المقدمات ، فإن هذا قد يؤدي إلى الوقوع في محالات واشكالات ، إذ قد تقتضي قضية إيمانية ما الإتيان بمقدمات ينتج عنها محالات عقلية .**

فعلاً لقد وقعت هذه الطريقة في الاستدلال ، عند الاشاعرة ، في مأزق ، وهي الطريقة التي يسميها ابن خلدون بـ « طريقة المتقدمين » . واذا كان صاحب « المقدمة » يعزو ذلك إلى « ان صُوَر الأدلة فيها ـ كانت ـ في بعض الأحيان على غير الوجه الإقنَاعِي لسذاجة القوم ولأن صناعة المنطق التي تُسْبَر بها الأدلة وتعتبر بها الاقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة ، ولو ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع جملة . . »[11]، **فإن هذا التفسير إنما يبرز**، في الحقيقة ، ما سيحدث بعد ، أي التجاء الاشاعرة الى المنطق الارسطي ، تحت ضغط الحاجة واعتبارهم اياه مجرد « قانون ومعيار للادلة فقط » حسب تعبير ابن خلدون نفسه . اما في الواقع فان تبرير ابن خلدون لا يفسر ما حدث ، بدليل ان المعتزلة قد بقوا يعتمدون نفس الطريقة دون ان يشعروا بالتناقض ودون ان يقعوا في محالات عقلية من جنس تلك التي وقع فيها الاشاعرة . **ان ما حدث في الواقع هو ما ابرزناه قبل من انكشاف التناقض بين مذهبهم والمنهج الذي اخذوه عن المعتزلة : التناقض بين إنكار مبادىء العقل كمبدأ السببية مثلاً والتمسك بعمل العقل . وتلك هي مشكلة الاشاعرة امس واليوم ، بل مشكلة كل اولئك الذين يرحبون بنتائج العلم التطبيقية ويرفضون مبادئه النظرية المؤسسة له . فهل نحن في حاجة إلى التماس سبب آخر لكوننا لا ننتج العلم ؟**

وعلى اية حال ، فلقد تخلى الاشاعرة ابتداء من الغزالي عن « طريقة المتقدمين » تلك و«اخذوا» بالمنطق الارسطي فكانت هذه هي « **طريقة المتأخرين** » بتعبير ابن خلدون .

ولكن كيف ؟ أو ليست الشقة بين منطق ارسطو وعقيدة الاشاعرة اوسع من تلك التي كانت تفصل هذه العقيدة عن طريقة المعتزلة ؟ وهل كَفَّتْ صناعة المنطق عن ان تكون ملابسة « للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة » ؟

سؤال تتطلب الإجابة عنه تحقيق مزيد من التقدم على دروب بحثنا ، ولذلك نؤجله الى

مرحلة لاحقة ، اما الآن فلنتجه باهتمامنا إلى ميدان آخر من ميادين الثقافة العربية الاسلامية التي اعتمدت نفس الطريق (= القياس) وسيلة في الانتاج النظري والبناء المعرفي .

- ٤ -

تذكر كتب طبقات النحاة ان عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي المتوفى سنة ١١٧ هـ كان « **أول من بعج النحو ومد القياس وشرح العلل** » وانه كان « شديد التجريد والقياس » ، بينما تؤكد نفس الكتب ان الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٧٥ هـ كان قد « بلغ الغاية في تصحيح القياس واستخراج مسائل النحو وتعليله » . اما سيبويه المتوفى سنة ١٨٠ هـ فان كتابه يشهد على ان القياس في النحو كان قد اصبح في عهده آلية ذهنية ، بل رياضة فكرية ، للانتاج النظري في ميدان النحو .

في هذه المرحلة المبكرة اذن ، أي قبل ان يؤلف الشافعي رسالته ، كان القياس قد تجاوز مهمته الأصلية في النحو ، التي هي « حمل بعض كلام العرب على بعض » ، لينشغل بالفروض النحوية الذهنية ، بعيداً عن المألوف من كلام العرب بل وعن « السليقة » العربية . ومباشرة بعد سيبويه ، ولربما أثناء حياته ، يبدأ التأليف في منهجية النحو ، وبالضبط في القياس والعلل اذ تذكر كتب طبقات النحاة وكذا ابن النديم في « الفهرست » : ان محمد بن المستنير المشهور بقطرب والمتوفى سنة ٢٠٦ هـ ، وكان تلميذاً لسيبويه ، قد ألف كتاباً بعنوان « العلل في النحو » . وتتوالى بعده الكتب في العلل والقياس النحوي الى ان يبلغ التأليف في منهجية النحو قمته مع ابن الانباري المتوفى سنة ٥٧٧ هـ صاحب كتاب « اصول النحو » و «الاغراب في جدل الاعراب» و «الانصاف في مسائل الخلاف » . . . الخ .

ما نريد لفت الانتباه اليه هنا هو ان عملية ضبط وتقنين منهجية البحث في النحو قد بدأت في الوقت الذي ألف فيه الشافعي رسالته في أصول الفقه ، الشيء الذي يدفع الى التساؤل عن أيهما أسبق الى « التشريع » للعقل في الثقافة العربية الاسلامية ، هل هم النحاة ام الفقهاء؟

إذا كنا لا نستطيع الجزم في هذه المسألة فان المصادر المتوفرة لدينا تسمح بالقول ان النحاة واللغويين بكيفية عامة كانوا السباقين الى ممارسة القياس بوعي . ذلك لأنه اذا كان الفقه قد قام أول الامر على النقل (القرآن والحديث) فان النحو قد قام منذ مولده على القياس ، فالنحو ، بالتعريف ، « علم بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب » ، أو كما قال الكسائي : « إنما النحو قياس يتبع »[١٢] . وسواء رجعنا بنشأة النحو إلى أبي الاسود الدؤلي المتوفى سنة ٦٧ هـ والذي يقال عنه انه « أول من رسم للناس النحو » ، أو وقفنا بها عند عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي الذي يجمع مؤرخو النحو العربي على انه كان ممن مارس النحو بمنهجية وقياس فاننا سنجد انفسنا في كلتا الحالتين مضطرين **للإعتراف للنحاة بالاسبقية الزمنية في ممارسة القياس ممارسة منهجية** .

اما مسألة ما إذا كان النحاة قد استفادوا من المتكلمين في تحقيق هذه الاسبقية على الفقهاء ، أم انهم هم الذين أفادوا المتكلمين في هذا الميدان ، فتلك مسألة يصعب الفصل فيها لسبب اساسي هو ان أقطاب النحاة الأوائل كانوا من المتكلمين أيضاً ، ومعظمهم كانوا معتزلة . وأما اذا تركنا مسألة « الاسبقية » جانباً فاننا سنلاحظ في الحين ان النحاة قد ظلوا يقتبسون من المتكلمين ومن علماء اصول الفقه جهازهم المفاهيمي وادواتهم المنهجية وذلك منذ ان بدأوا في تنظير خطابهم الى ان بلغوا بـ «فلسفة النحو » أَوْجَهَا .

والحق ان تأثير الخطاب الكلامي في الخطاب النحوي بقي متواصلاً طوال القرون التي ازدهر فيها علم الكلام . لقد اقتبس النحاة كثيراً من مفاهيمهم ، بل ومن مسائلهم النظرية ، من المتكلمين ، فجنح بهم الولع بطريقة هؤلاء في النقاش والجدال والتعليل الى درجة جعلتهم يلتمسون لقضايا الخطاب الكلامي تطبيقات في مجال النحو بصورة تعسفية تماماً . هكذا ربطوا مثلاً بين مفهوم « الحركة » الكلامي وبين « حركات » الاعراب ، واقحموا مفهوم الجوهر والعرض في بعض مناقشاتهم ، كما منعوا الجمع بين إعرابين استناداً الى اصل من أصول المتكلمين وهو القول بانه لا يجتمع مؤثران على موضوع واحد . . . الخ ومع ان طريقة الفقهاء في تعليل الاحكام كانت اكثر دقة واحكاماً فان النحاة لم يترددوا في تفضيل علل المتكلمين عليها . يقول ابن جني في هذا الصدد : « اعلم ان علل النحويين ، واعني حذاقهم المتقنين لا الفافهم المستضعفين ، أقرب الى علل المتكلمين منها الى علل المتفقهين ، وذلك لانهم يحيلون الى الحس ويحتجون فيه بثقل الحال او خفتها على النفس ، وليس كذلك حديث علل الفقهاء » ويقول ايضاً : « ولسنا ندعي ان علل اهل العربية في سَمْتِ العلل الكلامية البتة بل ندعي انها أقرب اليها من العلل الفقهية . واذا حكَّمنا بديهة العقل وترافعنا الى الطبيعة والحس فقد وفينا الصنعة حقها ورأبنا بها افرع مشارفها »[١٣] .

هذا في مجال التعليل ، **اما في مجال تحديد الاصول فلقد كان اعتماد النحاة على أصول الفقه اعتماداً كلياً** ، وهذا ليس على مستوى المصطلحات والتقسيمات وحسب ، بل أيضاً على مستوى التأسيس والهيكلة . وحسب معلوماتنا الراهنة فان ابن الانباري المتوفى سنة ٥٧٧ هـ هو الذي نجح في استنساخ الهيكل العام لأصول الفقه وأقام عليه « أصول النحو » . وهذا ما يتجلى واضحاً في رسالته الصغيرة التي تحمل عنوان « لمع الادلة »[١٤] حيث نقرأ في مستهلها : « اصول النحو : أدلة النحو التي تفرعت عنها فروعه وفصوله ، كما ان اصول الفقه : أدلة الفقه التي تفرعت عنها جملته وتفصيله . وفائدته التعويل في اثبات الحكم على الحجة والتعليل ، والارتفاع عن حضيض التقليد الى يفاع الاطلاع على الدليل »[١٥] . ولا يقتصر هذا التطابق بين هيكل اصول الفقه وهيكل اصول النحو على مستوى التعريف والغرض ، بل ان « أدلة النحو » تستعير نفس اسماء « أدلة الفقه » وتتبنى نفس قضاياها ومشاكلها الايبيستيمولوجية . وهكذا فأدلة النحو ثلاثة : « نقل وقياس واستصحاب حال ،

ومراتبها كذلك ، وكذلك استدلالاتها » : اما النقل فهو : « الكلام العربي الفصيح المنقول بالنقل الصحيح الخارج عن حد القلة الى حد الكثرة » وهو قسمان : « تواتر وآحاد (. . .) فاما التواتر فلغة القرآن وما تواتر من السنة وكلام العرب » ولـه شروط كمـا ان لِنَقْل الآحـاد شروطاً[١٦] . أما القياس فهو «عبارة عن تقرير الفرع بحكم الأصل» وإذا كان هناك من ينكر حجية القياس في الفقه فان « إنكار القياس في النحو لا يتحقق ، لأن النحو كله قياس (. . .) فمن أنكر القياس فقد انكر النحو »[١٧] . بعد ذلك يأتي البحثُ في « أقسام القياس » نسخةً طبق الأصل أيضاً مما يتداوله علماء اصول الفقه في هذا الشأن . وهكذا فالقياس ثلاثة أقسام : قياس علة وقياس شبه وقياس طرد . فالأول « ان يحمل الفرع على الاصل بالعلة التي علق عليها الحكم في الأصل نحو حمل ما لم يُسَمَّ فاعله على الفاعل بعلة الاسناد » . أما الثاني فهو « حمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه غير العلة التي علق عليها الحكم في الأصل ، وذلك مثل ان يُدَلَّ على اعراب الفعل المضارع بـانه يتخصص بعـد شياعـه كما ان الاسم يتخصص بعد شياعه فكان معرباً كالاسم » . وأما النوع الثالث فهو « الذي يوجد معه الحكم وتفقد الإخَالة (= المناسبة) في العلة واختلفوا في كونه حجة »[١٨] . وخلال ذلـك وبعده تعرض جميع المشاكل الاساسية التي تثار في كتب الفقه والأصول حول القياس وأنواعه ، وكأن مشاكل النحو من جنس مشاكل الفقه . يأتي بعد ذلك الحديث عن « الاستحسان » و « معارضة النقل بالنقل » و « القياس بالقياس » لينتقل بعد ذلك إلى الأصل الثالث الذي هو « استصحاب الحال » والذي يراد به « استصحاب حال الأصل في الاسماء وهو الاعراب واستصحاب حال الاصل في الافعال وهو البناء » . ولا ينسى المؤلف ان يخصص الفصل الثلاثين والاخير من كتابه لتلك القضية التي كشف الباقلاني من خلالها عن المبدأ الذي يؤسس الاستدلال بالشاهد على الغائب عنده والقائل بان بطلان الدليل يترتب عنه بطلان المدلول . وهكذا نقرأ في اصول النحو لدى الانباري وتحت عنوان : « في الاستدلال بعدم الدليل في الشيء على نفيه » ما يلي : «اعلمْ» ان هذا مما يكون فيما اذا ثبت لم يَخْفَ دليله ، فيستدل بعدم الدليل على نفيه . وذلك مثل ان يستدل على نفي ان اقسام الكلم اربعة او نفي ان انواع الاعراب خمسة فيقول لو كان اقسام الكلم اربعة او انواع الاعراب خمسة لكان على ذلك دليل ، ولو كان على ذلك دليل لَعُرِفَ ذلك مع كثرة البحث وشدة الفحص . فلما لم يعرف ذلك دل على انه لا دليل فوجب الا يكون اقسام الكلم اربعة ولا انواع الاعراب خمسة . وقد زعم بعضهم ان النَّافِي لا دليل عليه وإنما الدليل على المثبت . وهذا ليس بصحيح ، لأن الحكم بالنفي لا يكون إلا عن دليل ، وكما يجب الدليل على المثبت فكذلك ايضاً يجب الدليل على النافي »[١٩] .

غير ان استنساخ النحاة لـ « علم اصول الفقه » هيكلا ومصطلحات وقضايا لم يكن إلا أحد وجهي العملة . اما الوجه الآخر فكان « تطبيق » التفكير النحوي في الفقه . نقصد بذلك معالجة قضايا الفقه معالجة نحوية . واذا كان بعض النحاة قد فعلوا ذلك على سبيل « المبالغة »

والمناظرة ، أي بقصد ووعي ، فان هذا دليل على ان شيئاً ما من التفكير النحوي كان حاضراً دَوْماً في تفكير الفقهاء . من الحوادث المشهورة في هذا الصدد مناظرة الفراء النحوي المشهور لمحمد بن الحسن الشيباني صاحب ابي حنيفة واستاذ الشافعي . لقد كان الفراء يقول انه « قَلَّ رجل أنْعم النظر في باب من ابواب العلم فاراد غيره الا سهل عليه » ، يريد ان **إتْقان علم من العلوم العربية الاسلامية كالنحو مثلا يجعل من السهل معرفة الفقه** . فامتحنه محمد بن الحسن في مسألة فقهية فقال سائلا : « ما تقول في رجل صلى فَسَهَا ، فسجد سجدتين للسهو فَسَهَا فيهما ؟ » فاجاب الفراء قائلاً : « لا شيء عليه » فسأله محمد بن الحسن « ولِمَ ؟ » فقال الفراء « لأن التصغير عندنا (= في النحو) لا تصغير له ، وانما السجدتان تمام الصلاة فليس للتمام تمام » . ومهما يكن من أمر هذه الحادثة فهي تبرز كيف ان « تطبيق » قواعد النحو في الفقه ينتج تفكيراً فقهياً « صحيحاً » . وتلك طريقة اكتشفها النحاة واصبح اتقانها مدعاة للمفاخرة والمناظرة . من ذلك ما يروى من ان ابن الحداد المصري وهو فقيه شافعي « كانت له ليلة في كل جمعة يتكلم فيها عنده في مسائل الفقه على طريق النحو » . بل لقد انتقل الـولع بتطبيق منهج النحويين في الفقه من مستوى المناظرات الى مستوى التأليف . وفي هذا الاطار نجد الشيخ جمال الدين الاسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ يؤلف كتاباً بعنوان : « الكواكب الدّرية في تنزيل الفروع الفقهية على القواعد النحوية »[٢٠] ، وهو عنوان ذو دلالة واضحة .

- ٥ -

« **تنزيل الفروع الفقهية على القواعد النحوية** » ، وبعبارات مماثلة : تنزيل الأصول النحوية على الأصول الفقهية ، ثم تنزيل المفاهيم النحوية على المبادىء الكلامية ، وتنزيل المبادىء الكلامية على القواعد النحوية . . . ذلك ما يعبر أحسن تعبير عن واقعة أساسية في الثقافة العربية الاسلامية ، واقعة التداخل والتكامل بين النحو والفقه والكلام على مستـوى المنهج ، بل على مستوى **التشريع للعقل** .

ولكن هل تقف خيوط الترابط والتكامل بين العلوم العربية والاسلامية عند حدود النحو والفقه والكلام ؟ وبعبارة أخرى هل هذه العلوم الثلاثة وحدها هي التي يؤسسهـا القياس ، قياس الفرع على الأصل ؟

يقول السكاكي : « إن من أتقن أصلاً واحداً من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الإستعـارة ووقف على كيفيـة مساقـه لتحصيـل المـطلوب أطلعـه ذلـك على كيفيـة نـظم الدليل »[٢١] . ويشرح السكاكي كيف « أن صاحب التشبيه أو الكناية أو الاستعارة (. . .) يسلك في شأن متوخاه مسلك صاحب الدليل » فيقول : « فوحقك اذا شبهت قائلاً : خدها وردة ، تصنع شيئاً سوى أن تلزم الخد ما تعرفه يستلزم الحمرة ، فيتوصل بذلك الى وصف الخد بها . أو هل إذا كنيت قائلاً: فلان جمّ الرماد، تثبت شيئاً غير أن تثبت لفلان كثرة

الرماد المستتبعة للقرى ، تَوَصُّلا بذلك الى اتصاف فلان بالمضيافية عند سامعك »[٢٢] .

ويقرر السكاكي « إن علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني » من جهتين : « جهة الانتقال من ملزوم الى لازم » وهو المجاز « كما تقول رعينا غيثاً والمراد لازمه وهو النبت » و « جهة الانتقال من لازم الى ملزوم » وهو الكناية « كما تقول : فلان طويل النجاد والمراد طول القامة الذي هو ملزوم طول النجاد »[٢٣] .

هناك من الباحثين العرب المعاصرين من يلوم السكاكي على كونه مزج الحديث عن البيان وهو فرع من فروع علم البلاغة بالحديث عن الاستدلال وهو أحد أقسام علم المنطق . ونحن لا نرى ما يبرر هذه المؤاخذة ، اللهم إلا إذا كان المرء يصدر عن تصور يقيم فاصلاً بين الخطاب المنطقي والخطاب البلاغي كما هو الشأن عند أرسطو . أما عندما ينظر المرء الى **الخطاب العربي** كما هو في ذاته ـ لا كما يمكن أن يقرأ من منظور يتخذ أرسطو سلطة مرجعية ـ فانه سيجد **أن له منطقاً خاصاً هو بالذات أساليبه البلاغية** . ونحن نعتقد أنه إذا كان السكاكي أو غيره من البلاغيين المتأخرين قد قرأوا أساليب البيان العربي قراءة منطقية فلأنهم اكتشفوا طابعها المنطقي وليس لأنهم كانوا « يقحمون » المنطق في غير ميدانه . وإذا كان هناك من تدخل لمنطق « أجنبي » فهو ينحصر في طريقة عرض المادة وتنظيمها .

والواقع أن نشأة علم البلاغة في الثقافة العربية الإسلامية كان ، مثله مثل العلوم العربية الأخرى ، بدافع حاجة داخلية في هذه الثقافة نفسها ، ولم يكن بسبب تأثير خارجي . لقد كان تحليل الخطاب البلاغي العربي يرمي الى الكشف عن منطقه الداخلي بهدف استثمار النص القرآني في مجال الشريعة والعقيدة معاً . فمن جهة كان لا بد لاستنباط الأحكام الشرعية من القرآن من المعرفة المنظمة « المقننة » بأساليب التعبير فيه ، ومن جهة أخرى كان لا بد لمواجهة المنكرين لاعجاز القرآن من بيان وجوه هذا الإعجاز . والحق أن تأسيس البلاغة كعلم من العلوم العربية إنما يرجع الفضل فيه إلى المتكلمين الأوائل وخاصة المعتزلة الذين كان عليهم أن يواجهوا خصوماً ركزوا على إنكار اعجاز القرآن ضدا على الاسلام والعرب معاً (الزنادقة ، الشعوبيون) فكان لا بد من الكشف عن « دلائل الاعجاز » في الكلام العربي وبيان « أسرار البلاغة » فيه . وذلك ما تصدى له البلاغيون الأوائل الذين حللوا الخطاب العربي البليغ من داخله ، أي من دون أن يتخذوا من أرسطو أو غيره إطاراً مرجعياً لهم ، فكانت النتيجة أن شيدوا القسم الثاني من « المنطق العربي » ، منطق اللغة العربية ، بعد أن كان النحاة قد انتهوا من تشييد القسم الأول منه . لقد بدأ النحاة بتقنين الخطاب العربي وتحديد مقولاته وقوالبه المنطقية ، كما بينا ذلك قبل ،[٢٤] وها هم علماء البلاغة يتممون نفس المهمة **ببيان وجوه الاعجاز في نفس الخطاب أي الكشف عن آلياته في البرهان** .

فما هي هذه الآليات إذن ، وبعبارة أخرى **علام تقوم البلاغة العربية** وبالتالي الاعجاز والاقناع والبرهان في الخطاب العربي ؟

يجمع علماء البلاغة على أن أساليب البيان في اللسان العربي ترجع كلها الى التشبيه : فـ « التشبيه جار كثيراً في كلام العرب حتى لو قال قائل : هو أكثر كلامهم لم يبعد » و « هو باب كأنه لا آخر له »[٢٥] ، « وقد جاء من القدماء وأهل الجاهلية من كل جيل ما يستدل به على شرفه وفضله وموقعه من البلاغة بكل لسان »[٢٦] ، وبعبارة قصيرة « التشبيه تعرف به البلاغة »[٢٧] و « هو الذي اذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب في فنون السحر البياني »[٢٨] .

ويشرح الجرجاني سر الاعجاز في التشبيه عندما يستوفي شروطه البيانية والبلاغية فيقول : « وإنها لصنعة تستدعي جودة القريحة والحدق الذي يلطف ويدق ، في أن يجمع أعناق المتنافرات المتباينات في ربقة ، ويعقد بين الاجنبيات معاقد نسب وشبكة . وما شرفت صنعة ولا ذكر بالفضيلة عمل إلا لكونهما يحتاجان من دقة الفكر ولطف النظر ونفاذ الخاطر الى ما لا يحتاج اليه غيرهما ، ويحتكمان على من زاولهما والطالب لهما في هذا المعنى ما لا يحتكم ما عداهما ، ولا يقتضيان ذلك إلا من جهة ايجاد الائتلاف في المختلفات » ثم يضيف « واعلم أني لست أقول لك متى أَلَّفتَ الشيء ببعيد عنه في الجنس على الجملة فقد أصبت وأحسنت ، ولكن أقوله بعد تقييد وشرط : وهو أن تصيب بين المختلفين في الجنس ، وفي ظاهر الأمر ، شبهاً صحيحاً معقولاً وتجد للملاءمة والتأليف السوى بينهما مذهباً واليهما سبيلاً »[٢٩] .

« الجمع بين المختلفين في الجنس . . . والتأليف السَّوِيّ بينهما » ذلك هو سر البلاغة العربية ، وذلك هو ميكانيزم البيان والبرهان في الخطاب العربي . والحق أننا إذا نظرنا إلى القصيدة العربية في الجاهلية ، وبالتالي في « ديوان العرب » ، وجدناها عبارة عن سلسلة منفصلة الحلقات تقدم كل حلقة منها صورة « بيانية » تجمع بين مختلفين في الجنس وتحاول التأليف السوى بينهما إما على هيئة تشبيه وإما على هيئة استعارة أو كناية أو تمثيل وهذه كلها هي في الأصل تشبيه . ومن دون شك فإن بناء القصيدة على الانفصال (= استقلال كل بيت بنفسه) من جهة ، وبناء البيت الواحد على تشبيه أو ما يؤول اليه من جهة أخرى ، يجعل الصورة التي تقدمها القصيدة العربية عن العالم ، عالم الطبيعة وعالم الوجدان ، عبارة عن مشاهد منفصلة متتالية كل مشهد منها ينسى الآخر أو يلغيه . والغالب أن تكون هذه المشاهد حسية . ذلك أن التشبيه إنما يستهدف الانتقال بالمخاطب من المعقول الى المحسوس مما يجعل منه قياساً يلحق فيه المجهول الغائب بالمعلوم الشاهد عبر صفة أو شبه بينهما . إن هذه الطبيعة البيانية القياسية للتشبيه قد جعلت العرب لا يستسيغون تشبيه شيء بما هو غير مألوف أو غير حسي . وفي هذا الصدد يحكي الجاحظ أن بعضهم اضطربوا في قوله تعالى : « انها شجرة تخرج في أصل الجحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين » فقالوا إن رؤوس الشياطين غير محسوسة ولا معروفة فكيف يمكن أن تشبه بها شجرة الجحيم ؟ ولذلك زعم بعضهم أن رؤوس الشياطين اسم لنبات ينبت في اليمن ، أي أنهم جعلوه حسياً حتى يستقيم التشبيه والقياس . وبعبارة

أخرى إن المفروض أن يقاس الغائب على الشاهد ، أما في الآية السابقة فان الغائب فيها « شجرة جهنم » شبّه وقيس على غائب « رؤوس الشياطين » وهذا ما يتنافى مع البيان في نظر من أدلوا بهذا الاعتراض .

ومهما يكن من شأن هذه « النازلة » التي يحكيها الجاحظ فان علماء البلاغة العربية كانوا على وعي تام بالطبيعة الاستدلالية للبيان العربي . وهذا ما عبر عنه الجرجاني تعبيراً واضحاً حينما قال : « أما الاستعارة فهي ضرب من التشبيه ونمط من التمثيل والتشبيه قياس»(٣٠). ويقول ابن الأثير : إن المجاز « انما كان ضرباً من القياس في حمل الشيء على ما يناسبه ويشاكله » وأيضاً : « وإذا حققنا النظر في الاستعارة والتشبيه وجدناهما أمراً قياسياً في حمل فرع على أصل لمناسبة بينهما ، وإن كانا يفترقان بحدهما وحقيقتهما »(٣١) .

نعم « التشبيه قياس » ، والمجاز والاستعارة والتشبيه أساليب تعبيرية تقوم كلها على « حمل فرع على أصل لمناسبة بينهما » . ولكن إذا كان هذا صحيحاً من الناحية المنطقية ، أعني من زاوية التحليل المنطقي لكلام العرب ، فلربما كان الأصح من الناحية التاريخية ، ناحية التحليل التاريخي ـ التكويني لآلية التفكير في العقل العربي ، هو أن نقول : « القياس تشبيه » ، بمعنى أن القياس الذي كان وما يزال يشكل الفعل العقلي المنتج في الثقافة العربية ، في النحو والفقه والكلام ، انما هو توظيف على صعيد التفكير المجرد لنفس الآلية التي يؤول اليها أمر البلاغة العربية ، آلية التشبيه . وإذا صح هذا ، ونحن لا نرى ما يطعن فيه بعد البيانات السابقة ، فإن جينيالوجيا ـ أو علم أصول ـ التفكير العربي يجب البحث عنها في اللغة العربية وأساليبها البيانية أولاً وقبل كل شيء ، تماماً مثلما أن نظرة الانسان العربي المعاصر إلى الكون يجب البحث عن أصولها في نظرة الاعرابي صانع « العالم » العربي .

على أن ما يهمنا في المرحلة الراهنة من بحثنا ليس رد القياس الى التشبيه ، بل ابراز تكامل عمل النقاد البلاغيين مع عمل الفقهاء والنحاة والمتكلمين في مجال التشريع للمشرع: نعم ، لقد فعل علماء البلاغة في ميدانهم ، ميدان النقد الأدبي خاصة ، نفس ما فعله زملاؤهم في الفقه والنحو والكلام فشرعوا لـ « الذوق الأدبي » في الثقافة العربية من خلال ضبطهم وتقنينهم للقول البليغ ووضع معايير له ، وهي معايير تكرس القياس بصورة مضاعفة : فمن جهة اشترطوا في الكلام البليغ أن يكون مبنياً على تشبيه أو ما يؤول الى تشبيه ، لأن التشبيه في نظرهم هو « الذي يتفاضل فيه الشعراء وتظهر فيه بلاغة البلغاء »(٣٢) ، و « التشبيه قياس » كما يقول الجرجاني . ومن جهة أخرى اشترطوا فيه أيضاً أن يكون على « مثال سبق » ـ حسب تعبير الشافعي ـ بحيث يستلهم الشاعر النموذج ـ الأصل الذي هو الشعر الجاهلي ويقيس عليه مبنى ومعنى . ومن هنا كان « الابداع » توليداً : بأن «يستخرج الشاعر معنى من معنى شاعر تقدمه أو يزيد فيه زيادة »(٣٣) لا تخرجه عن حدوده وفحواه ، ومن هنا أيضا كان التجديد اتباعاً : بأن « يأتي المتكلم الى معنى اخترعه غيره فيحسن اتباعه فيه »(٣٤) . أما

ما عدا ذلك فهو بدعة ، والبدعة ما لا يندرج تحت الأصول ، ولذلك كانت « ضلالة » . . أي خروجاً عن الطريق .

- ٦ -

تناولنا في الفصول الثلاثة الماضية دور الموروث العربي الاسلامي «الخالص» في تكوين العقل العربي ، فانتهينا في الفصل الأول الى ابراز الطابع الحسي اللاتاريخي للنظرة التي تحملها معها اللغة العربية عن العالم لكونها كانت وما زالت تجر معها عالم ذلك «الاعرابي» الذي كان يعيش « ما قبل التاريخ » العربي ، عالم « خشونة البداوة » و « سذاجة العروبة » بتعبير ابن خلدون . أما في هذا الفصل والفصل السابق له فلقد اتجهنا باهتمامنا إلى الأعمال العلمية العربية الأصلية والأصيلة ، إلى النحو والفقه والكلام والبلاغة ، باحثين فيها عن طبيعة الفعل العقلي الذي يؤسس الانتاج المعرفي فيها . وبامكاننا الآن أن نؤكد أن الخطاب العربي في المجالات المعرفية المذكورة - على الأقل - يؤسسه فعل عقلي واحد أي آلية ذهنية واحدة قِوَامها رَبط فرع بأصل لمناسبة بينهما : أنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين والتشبيه بتعبير البلاغيين. إن هذا يعني أن هناك قاعدة base ابيستيمولوجية واحدة ، ولنقل نظاماً معرفياً واحداً ، تؤسس الانتاج النظري في العلوم العربية الاسلامية . وبما أن هذا النظام المعرفي يقوم ، كما أوضحنا ذلك قبل ، على ربط فرع بأصل ، أي على نفس الآلية التي تؤسس البيان العربي (= التشبيه) ، فإننا سندعوه : **النظام المعرفي البياني** .

أما طبيعة هذا النظام البياني كفعل عقلي ، أما طبيعة الرؤية التي يكرسها ، أما علاقته مع النظم المعرفية الأخرى التي قد تكون الثقافة العربية عرفتها ، فذلك ما سنعالجه في الجزء الثاني من هذا الكتاب . أما الآن وقد انتهينا من فحص طريقة الانتاج النظري في الموروث العربي الاسلامي « الخالص » فلنلق نظرة على مضمون « المعقولية » فيه ، وسيكون ذلك طريقنا الى « الموروث القديم » الذي ورثته الثقافة العربية عن الحضارات السابقة لنتعرف على شكل أو اشكال حضوره فيها ونوع النظام أو النظم المعرفية التي كرسها داخلها .

هوامش الفصل السادس

(١) ابن خلدون : **المقدمة** ج ٣ ص ١٠٤٦ .

(٢) الأشعري : **الابانة** . . ص ٢٠ .

(٣) انظر المقدمة التي كتبها الأستاذ شاكر للطبعة التي حققها من رسالة الشافعي ص ٦ .

(٤) انظر نص الرسالة ضمن كتاب : **عقائد السلف** . علي سامي النشار وعمار الطالبي الاسكندرية ١٩٧١ .

(٥) انظر مثلاً مناقشة فوقية حسين محمود للموضوع في التقديم الذي كتبته للطبعة التي حققتها من كتاب **الابانة** . ط ١ ص ٧٣ وما بعدها .

(٦) محمد عمارة: **رسائل العدل والتوحيد**، الجزء الأول ويضم رسائل للحسن البصري والقاسم الرسي والقاضي عبد الجبار والشريف المرتضى . دار الهلال . القاهرة ١٩٧١ ص ٩٦ ـ ٩٧ .

(٧) القاضي عبد الجبار : **المحيط بالتكليف** ص ١٦٧ تحقيق عمر السيد عزمي ، الدار المصرية للتأليف . القاهرة ١٩٦٥ .

(٨) أبو يعلى الحنبلي . **المعتمد في أصول الدين** ص ٤١ تحقيق وديع زيدان حداد . دار المشرق بيروت ١٩٧٤ .

(٩) سنعالج في القسم الثالث (الجزء الثاني) وجوه الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين والأصوليين والنحاة .

(١٠) ابن خلدون : **المقدمة** ج ٣ ص ١٠٤٦ .

(١١) نفس المرجع ص ١٠٤٧ .

(١٢) سعيد الأفغاني : **أصول النحو** ص ٧٨ . مطبعة جامعة دمشق . ١٩٦٥ .

(١٣) ابن جني : **الخصائص**، ج ١، ص ٤٨ ـ ٥٣ .

(١٤) نشرها سعيد الأفغاني هي و « **الأغراب في جدل الاعراب** » لابن الأنباري أيضاً في مجلد واحد . دار الفكر ، بيروت ١٩٧١ .

(١٥) ابن الأنباري : **لمع الأدلة** ص ٨٠ نفس المعطيات المذكورة أعلاه .

(١٦) نفس المرجع ص ٨١ ـ ٨٥ .

(١٧) نفس المرجع ص ٩٣ ـ ٩٥ .

(١٨) نفس المرجع ص ١٠٥ ـ ١١٠ .

(١٩) نفس المرجع ص ١٤٢ .

(٢٠) انظر : الأفغاني ، **أصول النحو** ص ١٠٥ ـ ١٠٦ ، نفس المعطيات السابقة .

(٢١) السكاكي : **مفتاح العلوم** ص ١٨٢ دار الكتب العلمية بيروت .

(٢٢) نفس المرجع ص ٢١٣ .

(٢٣) نفس المرجع ص ١٤١ .

(٢٤) الفصل الرابع .

(٢٥) المبرد : **الكامل** ج ٣ ص ٨١٨ .

(٢٦) أبو هلال العسكري : **كتاب الصناعتين** ص ٢٣١ عيسى الحلبي القاهرة ١٩٥٢ .

(٢٧) الباقلاني **اعجاز القرآن** دار المعارف القاهرة ١٩٥٤ .

(٢٨) السكاكي : **مفتاح العلوم** ص ١٦١ .

(٢٩) عبد القاهر الجرجاني : **أسرار البلاغة** ص ١٢٧ ـ ١٣٠ تحقيق السيد محمد رشيد رضا، مكتبة القاهرة .

(٣٠) الجرجاني : نفس المرجع ص ١٥ .

(٣١) ابن الأثير : **المثل السائر** ج ٢ ص ٨٧ وأيضاً ص ٨٣ . تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة مكتبة نهضة مصر القاهرة ١٩٦٢ .

(٣٢) الرماني : النكت في اعجاز القرآن ص ٧٤ (ضمن **ثلاث رسائل في اعجاز القرآن**) تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام . دار المعارف القاهرة .

(٣٣) ابن رشيق : **العمدة** نفس المعطيات المذكورة ص ١٧٦ ج ١ .

(٣٤) ابن أبي الأصبع : **تحرير التحبير** ص ٤٧٥ ذكره جابر عصفور : **الصورة الفنية في التراث النقدي البلاغي** ص ١١٠ . نفس المعطيات المذكورة قبل .

الفصل السابع

« المعقـول » الديني واللامعقول « العقلي »

- ١ -

عرضنا في الفصول الثلاثة الأخيرة لتكوين العقل العربي داخل الدائرة العربية الإسلامية المحض ، دائرة البيان العربي كما قننته وكرسته علوم اللغة وعلوم الدين . وفي جميع تلك الفصول ، وخلال جميع المراحل التي قطعناها لحد الآن ، على طريق تحديد مكونات العقل العربي داخل هذه الدائرة ، انصرفنا باهتمامنا كله إلى الناحية الايبيستيمولوجية المحض ، أي إلى آلية التفكير وطريقة الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية ، ساكتين هكذا عن مضمون الفكر ، مضمونه العقلاني في هذه العلوم ، وبكيفية خاصة في علم الكلام الذي كان بحق أهم واوسع المجالات الحيوية لما دعوناه بـ « العقلانية العربية الإسلامية » ، وبعبارة أخرى قصيرة لقد تحدثنا في الفصول الثلاثة السابقة عن الفعل العقلي في البيان العربي وسكتنا تماماً عن ما به تتحدد المعقولية في هذا البيان .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فعملية « التشريع للمشرع » - تقنين الرأي وربط القياس بمثال سبق - التي مَحْوَرنَا عليها تحركاتنا في دائرة البيان العربي لم تكن ، سواء في النحو او الفقه او الكلام او البلاغة، تدخل كلها في دائرة « الفعل » ، الفعل المتطور والمنطلق للعقل العربي ، بل كانت في معظم الحالات عبارة عن سلسلة من ردود الفعل تستهدف الدفاع عن الذات ضد خصم خارجي تارة او استعادة التوازن الذاتي المختل بسبب خلافات داخلية تارة اخرى . كان تقنين اللغة رد فعل ضد تفشي اللحن اي ضد « لغة » بل « لغات » أخرى كانت تهدد اللغة العربية وبالتالي دائرة البيان العربي بأكملها . وكان تقنين الرأي في الفقه رد فعل ضد تضخمه وظهور اجتهادات واسْتِحْسَانات تهدد بتجاوز الأصول ذاتها ، وكان التشريع للعقل في علم الكلام رد فعل ضد « شرائع » للعقل اخرى تنتمي إلى ثقافات أخرى يتصادم منطقها مع منطق البيان العربي . . . في جميع هذه المجالات التي تحرك فيها العقل العربي كان هناك

« آخر » يهدد البيان العربي او على الأقل يشوش الرؤ ية داخله ، فكان لا بد من الدفاع عن الذات وكان لا بد من استعادة التوازن و « توضيح » الرؤ ية . أما هذا « الآخر » فلقد كان ما سندعوه هنا بـ « **الموروث القديم** » ، نقصد بنيات العقائد والثقافات السابقة على الإسلام والتي انبعثت مع عصر التدوين في شكل موروث فلسفي وعلمي .

والحق ان الثقافة التي ينتمي إليها العقل العربي والتي فيها تكون ، وفيها مارس فاعلياته ، الثقافة العربية الإسلامية **بالمعنى الشامل** ، لم تكن محدودة بحدود الدائرة البيانية التي تحدثنا عنها في الفصول الثلاثة الماضية . لقد شهد عصر التدوين ، الإطار المرجعي للعقل العربي ، نشاطات فكرية اخرى ، صاخبة وواسعة ، شكلت لنفسها دوائر متميزة تارة ، متداخلة تارة ، تتقاسم الموروث القديم وتحاول تكريس او تسويد جوانب منه ، ان لم يكن على البيان العربي ككل ، فعلى الأقل على الجوانب العقدية منه . فمن جهة كانت هناك المجادلات الكلامية التي كانت بعض الأطراف فيها تستقي اطروحاتها من الموروث القديم لتقدمها كبديل للإسلام العربي البياني ، او كأساس ثقافي للدولة الجديدة ، الدولة العربية الإسلامية . ومن جهة أخرى كانت الترجمة قد نقلت إلى الفضاء الثقافي العربي الإسلامي علوماً اخرى تختلف موضوعاً ومنهاجاً عن العلوم اللغوية والدينية العربية الإسلامية ، علوماً اطلقت عليها اسماء مميزة لا تخلو من دلالة مثل **علوم الأعاجم** (في مقابل **علوم العرب**) او **علوم الأوائل** (في مقابل **علوم الدين**) او **العلوم العقلية** (في مقابل **العلوم النقلية**) .

واذن فلقد سكتنا في الفصول الثلاثة الماضية عن محددين اساسيين من محددات العقل العربي : « **المعقول** » **الديني العربي** من جهة **والموروث القديم** من جهة أخرى . والواقع ان سكوتنا عن الجانب الأول كان بسبب اضطرارنا إلى السكوت ، مؤقتاً ، عن الجانب الثاني لأنه لم يكن من الممكن دمجهما في خطاب واحد يشمل في ذات الوقت منهج البحث في العلوم العربية الإسلامية . صحيح ان هذه الجوانب الثلاثة متداخلة ، يحدد بعضها بعضاً ، مما يجعل منها كلاً واحداً ، ولكن الكل موضوع الخطاب يتجزأ ضرورة حين الخطاب .

لنواصل إذن خطابنا عن هذا الكل على مراحل ، حتى إذا انتهينا من ابراز لحمة وحدته عدنا إلى الكلام عنه ككل ، فحينئذ وحينئذ فقط يكون ذلك ممكناً .

- ٢ -

بماذا ، وكيف ، تتحدد المعقولية في البيان العربي و « الكلام » الإسلامي ؟

الواقع ان البيان العربي بوصفه « الكلام » الإسلامي ، وبعبارة أخرى الخطاب العربي في العقيدة الإسلامية ، لا يبدأ مع « المتكلمين » الذين ردوا على ما انبعث من المعتقدات القديمة التي تدخل تحت الدائرة الكبرى للموروث القديم كما حددناه قبل ، بل ان البيان العربي بهذا المعنى انما يجد بدايته الفعلية ، وفي ذات الوقت اعلى مراتبه وأكملها ، في

القرآن : الكتاب العربي المبين : **واذن فالمعقولية في البيان العربي إنما تتحدد أولاً وقبل كل شيء داخل « الكلام » القرآني ، وبالضبط في جدلية المعقول واللامعقول في خطابه** .

لنتعرف اولاً وقبل كل شيء على مضمون هذه الجدلية ، على منطلقاتها وطبيعة آفاقها .

تكتسي جدلية المعقول واللامعقول في الخطاب القرآني صورة صراع بين « **التوحيد** » و « **الشرك** » . ويقدم القرآن تاريخ البشرية بأجمعه على أنه تاريخ هذا الصراع . فمنذ آدم ، أبي الخليقة ، إلى محمد خاتم النبيين والمرسلين ، والأنبياء والرسل يخوضون صراعاً مريراً مع أقوامهم من أجل إقرار عقيدة التوحيد التي تتلخص في عدم الإشراك مع الله إلهاً آخر . **ومن هنا كان « المعقول » في القرآن يتحدد بـ « اللامعقول »** : ذلك لأنه لما كان الشرك ـ اي القول بتعدد الآلهة ـ ينطوي في ذاته على تناقض لا يقبله « العقل » إذ « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » (الأنبياء ـ ٢٢) ، فإن نقيض الشرك ، اي التوحيد ، هو وحده المقبول . ومن هنا يقدم القرآن كفاح الأنبياء والرسل على أنه كفاح من أجل نشر خطاب « العقل » وترجيحه ، بل وتسويده على خطاب « اللاعقل » ، الخطاب المكرس للشرك .

وفي هذا الصراع الذي يشغل الماضي كله كان ينتصر كفاح الأنبياء وتعلو كلمة الله ويسود « العقل » . ولكن ما ان يتوفى الله نبياً من أنبيائه او رسولاً من رسله حتى ينسى الناس رسالته ، جزئياً او كلياً ، فيعود الشرك ويعود « اللاعقل » مما يستوجب قيام رسول جديد يكلف بمهمة ارجاع الناس إلى الصراط المستقيم ، صراط « العقل السليم » . **هكذا يذوب الزمان بين دورات الأنبياء والرسل ليبدأ « التاريخ » مع كل دورة وينتهي بنهايتها** . . . ولا يبدأ « التاريخ الحقيقي » ـ الذي لن يعرف بداية أخرى إلى يوم القيامة ـ إلا مع محمد خاتم النبيين والمرسلين ولذلك كانت رسالته عامة شاملة : فمن جهة ليست موجهة إلى قومه وحدهم بل هي دعوة إلى « الناس كافة » وهي من جهة أخرى لا تريد الغاء الأديان السماوية السابقة ، بل تصحيح الإنحراف الطارىء عليها والعودة بالناس إلى الدين الأصلي : دين إبراهيم .

ان الديانات التي كانت قائمة أثناء البعثة المحمدية ، حسب الخطاب القرآني ، أربعة : اليهودية والنصرانية والمجوسية ودين الصابئة . وهذه جميعها قد اصابها تحريف ، إما لتقادم العهد بها وإما لأن أهلها حرفوها عمداً . وفي جميع الحالات يكتسي التحريف والإنحراف كلاهما طابع العودة إلى « اللاعقل » . وهكذا فبنو إسرائيل الذين اتاهم الله « الكتاب والحكم والنبوة » ورزقهم « من الطيبات » وفضلهم « على العالمين » قد اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم « بغياً بينهم » (الجاثية ١٦ ـ ١٧) فحرفوا التوراة وقالوا « عُزَيْزٌ ابن الله » و « اتخذوا أحبارهم (. . .) أرباباً من دون الله » (التوبة ٢٩ ـ ٣٠) فأشركوا واصبحوا من القوم الضالين . اما النصارى الذين نصروا عيسى الذي بعثه الله إلى اليهود بـ « البينات » و « الحكمة » فلم يلبثوا ان غلوا في دينهم فـ « قالوا ان الله هو المسيح بن مريم » (المائدة ١٧) و « قالوا ان الله ثالث ثلاثة » (المائدة ٧٢) فأشركوا واصبحوا هم كذلك من القوم

الضالين . اما المجوس فالقرآن لا يدخل معهم في جدال مباشر لأنهم كانوا مشركين أصالة يقولون بالهين اثنين (النور والظلمة) وايضاً ربما لأنهم لم يكونوا ضمن الخصوم المباشرين المجادلين للرسول في مكة والمدينة . وعلى كل حال فلقد انصرفوا انصرافاً كلياً إلى « اللامعقول » إذ المعروف عنهم أنهم كانوا ، بالإضافة إلى ثنويتهم ، يعبدون النار . وذلك على خلاف ما كان عليه اليهود والنصارى حيث يتعلق الأمر فقط بعودة « اللامعقول » وفي حدود .

على ان عودة «اللامعقول» **كانت أعمق واشمل في صفوف العرب حفدة إبراهيم شيخ الأنبياء** ، ولذلك سيكون الجدال معهم طويلاً ومتعدد الصور . لقد عاد هؤلاء إلى الوثنية ، إلى الأصنام يعبدونها متخذين منها وسطاء وشفعاء إلى الله ، هؤلاء هم الذين اتجهت إليهم الدعوة المحمدية اولاً ، منادية فيهم ان عودوا إلى الدين الحنيف ، دين إبراهيم جدكم . **ويكتسي الحوار والجدال مع هؤلاء وأمثالهم عبر التاريخ طابعاً لازمنياً** ، لأن خطاب الوحي خطاب أبدى ، فلا فرق بين مواجهة المشركين في الزمن الماضي ، زمن إبراهيم خاصة ، ومواجهة المشركين في الزمن « الحاضر » زمن محمد . لقد اتبع هؤلاء واولئك نمطاً واحداً من « اللامعقول » هو اتخاذ وسطاء بينهم وبين الله : إما من الكواكب ، وهم الصابئة خاصة ، زمن إبراهيم ، واما من التماثيل والاصنام ، وهم مشركو العرب الذين كانت ديانتهم تمثل الصورة « **العامية** » لديانة قوم إبراهيم . ولذلك كان التذكير بالأدلة والحجج التي واجه بها إبراهيم « اللامعقول » عند قومه هو ، في ذات الوقت ، مواجهة مباشرة للمشركين في مكة خصوصاً وقد كانوا « إذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » ويرد عليهم القرآن بمنطق البيان **العربي** الذي يعتمد القياس والتشبيه والتمثيل ، كما شرحنا ذلك في الفصلين الماضيين ، يرد عليهم القرآن قائلاً : « او لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ، ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء ، صم بكم عمي فهم لا يعقلون » (البقرة ١٧٠ ـ ١٧١) .

أجل ، ان مشركي اليوم هم كمشركي الأمس «لا يعقلون» ، ولذلك كانت حكاية خطاب « العقل » في الماضي ضرورية ومفيدة ، اذ هي في هذه الحالة « تذكرة وعبرة » . لنستمع إلى **الصور البيانية** التي يقدمها القرآن عن « حوار » المعقول واللامعقول في الماضي . يقول الكتاب المبين : « وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين ، وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين . فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أَفَلَ قال لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون ، إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين » (الأنعام ٧٤ ـ ٧٨) . الشمس والقمر وجميع

الكواكب الأخرى لا تستحق ان تعبد ، فهي ليست آلهة ولا هي واسـطة إلى الله وإنما هي مخلوقات طبيعية تؤدي وظائف طبيعية : « يسألونـك عن الاهلة ، قـل هي مواقيت للنـاس والحج» (البقرة ١٨٩) «هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب » (يونس ـ ٥) . ولم يقتصـر المنساقـون مع « الـلامعقول » على عبـادة الكواكب والنجوم والاعتقاد في الوهيتها ، بل لقد وضعوا لها تماثيل وأصناماً يتقربون بها إلى الله : « ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين ، إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون ، قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين ، قال لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين ، قالوا أجئتنا بالحق ام انت من اللاعبين ، قال بل ربكم رب السماوات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلك من الشاهدين ، وتالله لأكيدن أصنامكم بعد ان تولوا مدبرين ، فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون ، قالوا من فعل هذا بآلهتنا إنه لمن الظالمين ، قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم ، قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم ، قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون ، فرجعوا إلى انفسهم فقالوا إنكم انتم الظالمون ، ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت مـا هؤلاء ينطقـون ، قال افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم ، أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون»[١٠] .

ولا تختلف طبيعة خطاب « العقل » في الماضي مع قوم إبراهيم عن طبيعة خطابه في « الحاضر » مع قوم محمد : إنه خطاب يواجه « اللاعقل » بمنطق التجربة والعقل ، ولكن من خلال صور بيانية قامعة : « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ، ان الذيـن تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمـطلوب » (الحج ٧٢) ، وايضاً . . « ايشركـون مـا لا يخلق شيئـاً وهم يخلقـون ، ولا يستطيعون لهم نصراً ولا انفسهم ينصرون (. . .) ان الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين ، ألهم ارجل يمشون بها ، ام لهم ايد يبطشون بها ، أم لهم اعين يبصرون بها ، ام لهم آذان يسمعون بها ، قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون ، فلا تنظرون » (الاعراف ١٩١ ـ ١٩٤) .

ولا يقف صراع «المعقول» و « اللامعقول » في القرآن عند هذا النوع من المجابهة التي تجري على مستوى « الطبيعة » وحدها والتي يقف فيها الحس والتجربة والعقل البيـاني في جانب ، والتقليد والغفلة والاستلاب في جانب آخر : بل هناك وجه آخر لنفس الصراع يتم هذه المرة على مستوى الطبيعة وما وراء الطبيعة معاً ، ومع تبادل الادوار . لقد كان « العقل » من قبل يتحدى « اللاعقل » محتكمـاً إلى الحس والتجربـة ومنطق البيـان القائم على التمثيـل والتشبيه . . اما الآن فإن « اللاعقل » هو الذي سيتحدى « العقل » طالباً الإتيان بالبرهان لا من الطبيعة بل من ماوراء الطبيعة : سيطلب المشركون آية ـ اي معجزة ـ تأتيهم بـ « خرق العادة »

ومن ما وراء الطبيعة ، لتثبت لهم ان محمداً بن عبد الله هو فعلاً رسول الله إليهم . وسيجيب القرآن بأن المعجزة ـ الماورائية ـ لم تكن دوماً محل تصديق من طرف خصوم الأنبياء ، بل كانوا يكذبون بها ويعاندون : « وما منعنا ان نرسل بالآيات إلا ان كذب بها الأولون » ، وهي بعد غير مقصودة لذاتها بل من أجل التخويف فقط : « وما نُرْسِلُ بالآيات إلا تخويفاً » (الإسراء ٥٩) ، ويقص القرآن قصص الأنبياء فيذكر اليهود والنصارى ، كما ذكر العرب المشركين ، بالمعجزات التي خص بها أنبياءه من قبل : فإبراهيم الذي كسر أصنام قومه ، أرادوا التخلص منه فالقوا به في النار فقال الله للنار : « كوني برداً وسلاماً على إبراهيم » (الأنبياء ٦٨ ـ ٧١) فلم يصب بأذى ، وموسى الذي جمع له فرعون السحرة ليمتحنوه ، اعتقاداً منه انه إنما كان ساحراً مثلهم ، خاطبه الله أن : « لا تخف انك انت الأعلى ، والق ما في يمينك تلقف ما صنعوا ، إنما صنعوا كيد ساحر ، ولا يفلح الساحر حيث أتى ، فألقى السحرة سجداً قالوا آمنا برب هارون وموسى » (طه ٦٧ ـ ٧٠) ، ومع ذلك لم تكن المعجزات الخارقة للعادة التي تستعمل القوى الماورائية تحسم الموقف نهائياً ، إذ كان هناك دوماً من يعاند ويكابر ذاهباً مع منطق «اللامعقول» إلى أبعد مدى فيطلب معجزات أكبر، مثلما فعل قوم موسى حينما قالوا : « يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » (البقرة ٥٥) .

كان ذلك حال الأنبياء السابقين مع اقوامهم ، وحال محمد مع قومه ليست استثناء . لقد جادله قومه « وقالوا لولا يأتينا بآية من ربه » وهم يقصدون معجزة خارقة للعادة ، اي لقوانين الطبيعة ، فيحيلهم القرآن تارة إلى ما حدث في الماضي من معجزات : « اولم تأتيهم بينة ما في الصحف الأولى » (طه ١٣٣) وتارة إلى كتاب الطبيعة طالباً منهم تدبره واستخلاص العبرة منه : « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور » (الحج ٤٦) وايضاً : « وكأيّ من آية في السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها مُعْرِضون » (يوسف ١٠٥) . وبالإضافة إلى « شهادة » الماضي و « شهادة » الطبيعة يلفت القرآن نَظَرَ مجادليه من المشركين إلى انه هو نفسه ـ اي القرآن ـ يكفي لإقناع من يريد ان يقتنع : « اولم يكفهم انا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ، ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون ، قل كفى بالله بيني وبينكم شهيداً » (العنكبوت ٥١ ـ ٥٢) ، ثم يتحداهم القرآن ان يأتوا بشيء مثله « أَمْ يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله» (يونس ٣٨).

الكون ونظامه والقرآن وبيانه هما العنصران الرئيسيان في الإطار المرجعي الذي يستند إليه « العقل » في القرآن في صراعه مع « اللاعقل » : مع المشركين الذين يطلبون حضور ما وراء الطبيعة في الطبيعة صادرين عن نفس المنطق الذي يؤسس عبادتهم للكواكب والأصنام والذي يقوم على وضع وسائط بين الله والناس تمارس نوعاً من التأثير الألهي . إن القرآن يرفض هذا المنطق من اساسه ويوجه انتباه الناس وجهة أخرى :

ـ إلى الكون لتنبيه عقولهم إلى ان **النظام السائد فيه دليل على وجود خالق صانع له** ، وان هذا الخالق الصانع **لا يمكن أن يكون له شريك** وإلا حصل التنازع بينهما وفسد النظام وانهار العالم .

ـ إلى القرآن لإثارة انتباههم إلى **بيانه المعجز الذي هو آية محمد** ، الآية التي لا تقل إعجازاً عن آيات الأنبياء السابقين : ذلك لأنه إذا كانت المعجزة هي « خرق للعادة » وإذا كانت معجزات الأنبياء قد خرقت العادة على مستوى الطبيعة فإن معجزة محمد تخرق العادة على **مستوى اللغة والبيان** ، وهذا أكبر تَحَدٍّ لقوم كانت اللغة والبيان عندهم مجالاً للمفاضلة والامتحان .

نظام الكون وبيان القرآن متساويان إذن ، من حيث الدلالة : نظام الكون دليل وجود الله ودليل وحدانيته ، وبيان القرآن دليل نبوة محمد ودليل صدق رسالته ، وهما معاً في ارتباطهما وتكاملهما **يؤسسان « المعقول » الديني العربي ضداً على اللامعقول « العقلي »** الذي يعني ، على مستوى الخطاب القرآني الشرك بالله وإنكار النبوة .

يتحدد « المعقول » الديني العربي ، اذن ، بثلاثة عناصر أساسية :

١ ـ القول بامكانية ـ بل بوجوب ـ معرفة الله من خلال **تأمل الكون ونظامه** ، (دلالة الشاهد على الغائب) .

٢ ـ القول **بوحدانية الله** أي نفي **الشريك** عنه ، وبالتالي فلا خالق ولا مدبر للكون الا هو (الشيء الذي يعني عدم الاعتراف بأي تأثير سواء للكواكب أو السحر الخ . . .) .

٣ ـ **القول بالنبوة** ، بمعنى أن الاتصال بالله ، وبالتالي بالحقيقة ، ليس ميسراً لكل الناس ، بل ان الله يصطفي من بين عباده من يشاء ليبعثه رسولاً اليهم . والنَّبِيُ الرسول محمد هو خاتم الأنبياء والمرسلين (واذن فالاتصال بالحقيقة العليا ، الله ، لم يعد ممكناً قط ، ولذلك يجب أن ينصرف الاهتمام الى القرآن فهو وحده مستودع الحقيقة : عقيدة وشريعة) .

هذه العناصر الثلاثة التي يتحدد بها « المعقول » الديني **العربي يتحدد بها عكسياً اللامعقول « العقلي »** الذي كان يجره معه الموروث القديم . وإذا كانت ديانة المشركين العرب الذين جادلهم القرآن تعكس بصورة باهتة عامية بعض جوانب هذا الموروث ، فإن الحركة العلمية والصراعات السياسية في عصر التدوين ستفسح المجال واسعاً لجدل أوسع وأعمق ، بين « المتكلمين » المدافعين عن « المعقول » الديني العربي والناطقين باسمه وبين المروجين لافكار وبقايا معتقدات ، وأيضاً لعلوم ومعارف ، تنتمي كلها الى الموروث القديم الذي سيحاول أن يفرض نفسه باسم « العقل » . وسنرى فيما بعد الى أي مدى كان ينطق فعلاً باسم العقل أو بالأحرى بِأَيّ « عقل » كان ينطق .

- ٣ -

لقد تحدثنا ، لحد الآن عن « **الموروث القديم** » في مقابل « **الفكر الديني العربي** » . وعلينا قبل مواصلة البحث أن نوضح المعنى الذي نعطيه لهـذين المفهومين في ارتبـاطهما بالتصنيف الذي نعتمده هنا : التصنيف الى « **معقول** » و« **لامعقول** » .

لنؤكد بادىء ذي بدء أننا لا نربط هذا التصنيف بأية دلالـة قيمية فنحن لا نقـدح في « اللامعقول » ولا في « الموروث القديم » كما أننا لا نصدر عن نظرة رومانسية الى نوع ما من « المعقول » ، وبالتالي فنحن لا نعطي لهذه التصنيفات الا ما لها من قيمة منهجية . نعم ، نحن ننحاز للعقل ونعمل على خدمة قضيته ، ولكن لا على حساب الموضوعية في البحث ولا انطلاقاً من تصور « مثالي » للمعقول واللامعقول . فليس هناك ، قديماً ولا حديثاً ، معقول متحرر تماماً من اللامعقول ، وبالمثل ليس هناك « موروث قديم » يمكن عزله ، هكذا بين مزدوجتين، عَمَّا عبرنا عنه قبل بـ « الفكر الديني العربي» والذي نقصد به الكتاب والسنة كما يمكن أن يقرآ **داخل مجالهما التداولي** . ذلك لأن هذا المجال التداولي نفسه يتحدد أساساً بـ « الموروث الجاهلي » ، أي بنوع الثقافة ومستوى الفكر السائدين في مكة والمدينة على عهد النبي . ان هذا المجال التداولي العربي الجاهلي ـ الإسلامي لم يكن منغلقاً ولا كان معزولاً عما نعبر عنه هنا بـ « الموروث القديم » والذي نقصد به ذلك الخليط من العقائد والديانات والفلسفات والعلوم التي انتقلت الى الدائرة العربية الاسلامية عبر الفتوحات ودخـول البلاد المفتوحة تحت راية الدولة الجديدة دولة الإسلام .

ومع ذلك فنحن نرى أن الحقل المعرفي العربي ، كما كان في عهد النبي ، لم يكن رغم انفتاحه قابلاً ـ ولا قادراً ـ لأن يفرز ، عبر تطوره الداخلي وحده ، تلك التيارات الفكريـة ، الابيستيمولوجية والايديولوجية ، التي سادت السـاحة الثقـافية في عصـر التدوين وبعـده . **والحق أن عمليات الفتح الاسلامي التي قام بها العرب لم تكن وحيدة الاتجاه ، بل كانت في آن واحد « فتحا » للبلدان المجاورة القريبة والبعيدة ولثقافاتها القديمة أي تفكيكاً لسلطتهـا ووحدتها ، و « فتحا » للحقل المعرفي العربي بمختلف مُكَوّناته ، أي توسيعاً لدائرته وبالتالي تقليصاً لسلطته . وكما لم يكن نمو الدولة الاسـلامية تـدريجياً ـ طبيعيـاً ـ فكذلـك الحقل المعرفي العربي لم يكن نموه خاضعاً لوتائر امكانياته الداخلية وحدها ، بل ربما كان أكثر اعتماداً على مدى ما استفاده من الموروث القديم ، وبما أن هذا الحقل ـ المعرفي العربي ـ هو حقل ديني أساساً ، ومحكوم بالنص القرآني ، فان « الفتح » الذي تعرض له لم يكن من الممكن أن يتم ، وهو صاحب السيادة الرسمية ، الا عن طريق « التضمين » : تضمين النص القرآني جزءاً أو أجزاء من الموروث القديم ، وذلك هو « التأويل » .**

من هنا اكتسى الصراع بين الفكر الديني العربي كما يتحـدد داخل مجـاله التـداولي الأصلي وبين الموروث القديم شكل صراع بين اتجاهين يتنازعان المصداقية في فهم النص

القرآني : اتجاه يتمسك بـ « الظاهر » وآخر يقول بـ « الباطن » . وعلى الرغم من أن التمسك بـ « الظاهر » كان يرمي أساساً الى سد الباب على الموروث القديم الذي اتخذ التأويل مطية له الى الساحة الفكرية العربية البيانية ، فان عناصر من هذا الموروث قد تسربت الى هذه الساحة باسم « الظاهر » نفسه . وهكذا فآراء وتصورات ما يعرف بـ « الحشوية » و « المشبهة » و « المجسمة » ، وهي كلها تنتمي الى الموروث القديم ، قد وجدت طريقها الى مضمون النص القرآني عن طريق التمسك بالظاهر في آيات اعتمدت التعبير المجازى بنفس الأساليب البيانية العربية المعروفة . **ان التمسك بظاهر النص في هذه الحالة كان « تأويلاً » لا يقبله ، أو على الأقل لا يستسيغه ، البيان العربي الذي يعتمد التشبيه والتمثيل والقياس** كما أوضحنا ذلك قبل . وسيكون ذلك ، بطبيعة الحال ، حجة للذين يقولون بـ « الباطن » والذين ذهبوا في كثير من تأويلاتهم ، ان لم يكن في جميعها ، مذهباً لا يستسيغه المنطق الداخلي للنص القرآني ولا يتحمله مجاله التداولي الأصلي ، ولا تسمح به التجربة الدينية كما مارسها النبي وصحبه . وإذا كان المعتزلة قد حاولوا اعطاء تأويل عقلي للنص القرآني باستثمار أساليب البيان العربي فان دخولهم في مجادلات ومشادات كلامية مع المروجين للموروث القديم قد جعلهم يَتَبَنَّوْنَ ، في صورة أو أخرى ، عناصر بل « شظايا » من الموروث القديم نفسه ، الشيء الذي جعلهم في نظر المتمسكين بظاهر النص مبتدعة ، أي مروجين لأفكار وقضايا لا تدخل في دائرة الفكر الديني العربي كما يتحدد بمجاله التداولي الأصلي ، أي كما عرضه « السلف » من الصحابة والتابعين .

في جميع الحالات ، اذن ، كان هناك « تسرب » للموروث القديم ، وفي جميع الحالات كذلك كان هناك منع أو محاولات منع لهذا التسرب . واذا كان هناك من التمس التزكية لموقفه من الحديث المنسوب الى النبي والذي ورد فيه : «القرآن ذلول ذو وجوه محتملة فاحملوه على أحسن وجوهه » الشيء الذي يفتح الباب أمام التأويل ، فلقد كان هناك بالمقابل من يستشهد بأحاديث أخرى تنسب الى النبي كالحديث القائل : « من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ » . . . غير أن الاستناد الى هذا النوع أو ذاك من الأحاديث لم يكن ليحسم الموقف إذ سرعان ما يبدأ تأويل هذه الأحاديث بالشكل الذي يخدم قضية المؤول[1] .

انه عصر التدوين و « الكلام » . . . العصر الذي توقف فيه الفتح العربي ، السياسي والديني ، الموجه الى الخارج ليحل محله فَتْحٌ « مضاد » موجه الى الداخل . . . فتح قام به هذه المرة الموروث القديم بكل أبعاده الابيستيمولوجية والايديولوجية ، فلنتعرف عليه عن قرب قبل البحث في مسالك تحركاته وتموجاته داخل « دائرة الاسلام » .

- ٤ -

لاحظ دودس في كتابه القيم « اليونان واللامعقول » أن نُمُوَّ الديانات يتم على نحو

جيولوجي ، وأن المبدأ الذي يحكم ذلك النمو هو ، في الغالب ، التراكم وليس التعويض : اذ « من النَّادِرِ جداً أن تقوم بنية جديدة من المعتقدات بمحو البنية السابقة لها محواً تاماً ، فالذي يحدث هو : اما أن يواصل القديم الحياة كعنصر في الجديد ، عنصر قد يظل مخفياً وفي حالة من اللاوعي شبه تامة ، واما أن يعيش الاثنان ، القديم والجديد ، جنباً الى جنب متعارضين ، غير قابلين للوفاق ، من الناحية المنطقية ولكنهما يظلان مع ذلك مقبولين في نفس العصر من طرف أشخاص مختلفين وأحياناً من طرف الشخص الواحد »[٢] .

والواقع أن الحالتين تَصْدُقان معاً على نمو الفكر الديني في الاسلام . بل لقد عرف هذا الفكر أيضاً تلك الحالة الثالثة التي اعتبرها دودس نادرة جداً ، الحالة التي تمحو فيها المعتقدات الجديدة ما سبقها من المعتقدات محواً تاماً . ولربما يرجع هذا التنوع في نمو الفكر الديني العربي الى اتساع الرقعة التي انتشر فيها الإسلام وتنوع البنيات الدينية فيها .

ولكي نبقى في الدائرة التي تأثر بها العقل العربي ومارس داخلها نشاطه يمكن القول بصفة اجمالية أن العقيدة التي نشرها القرآن ، عقيدة التوحيد ، وما يرتبط بها أو ترتبط هي به من نظام معرفي بياني عربي ، قد حلت تماماً محل المعتقدات القديمة في كل من « بلاد العرب » (الجزيرة العربية والخليج واليمن) وشمال أفريقيا والأندلس . ففي هذه الأقطار توارت خلف الظلام ، عقب استقرار الفتح مباشرة ، أو بعده بقليل ، المعتقدات القديمة السابقة على الاسلام ولم تدخل بالتالي كعنصر في الدين الجديد (يجب أن نستثني طبعاً الجماعات اليهودية والمسيحية التي ظلت ذات كيان ديني واجتماعي مستقل نظراً لاعتراف الاسلام بديانتهما) . وعلى الرغم من أن الفكر الهيلينستي ، اليوناني ـ الروماني ، الذي شكل القطاع الأوسع من الموروث القديم الذي نحن بصدده ، قد تشكل في الاسكندرية أساساً ، وعلى الرغم كذلك من أن الترجمات الأولى كانت انطلاقاً من الاسكندرية (مع خالد بن يزيد بن معاوية) وأن بعض عناصر الموروث القديم قد أعربت عن نفسها في مصر وفي وقت مبكر ، على الرغم من ذلك كله فان حضور الموروث القديم فيها بعد الفتح كان ضعيفاً جداً . لقد انتقل « الموروث القديم » ـ أساتذة وكتباً ـ الى انطاكية ثم إلى حران قبل أن ينتقل منها إلى بغداد . وهكذا تبقى سورية والعراق وفارس هي وحدها الأقطار التي سادت فيهما الحالتان اللتان أبرزهما دودس من قبل ، الأقطار التي ستنطلق منها وفيها عناصر الموروث القديم وتياراته مع عصر التدوين مباشرة ، بل قبله بقليل .

هكذا يمكن القول بكيفية عامة إن « المعقول » الديني كان وحده السائد في كل من الجزيرة العربية وشمال أفريقيا والأندلس وأن حضوره في مصر كان قوياً منذ الفتح وبقي كذلك حتى في عهد الخلافة الفاطمية التي استندت في ايديولوجيتها الدينية ـ السياسية ، كبقية الفرق الشيعية والتيارات الباطنية ، على الموروث القديم كما سنبين لاحقاً . أما في سورية والعراق وايران الكبرى فلقد ظل الموروث القديم فيها يواصل الحياة في بنية المعتقدات الدينية

الجديدة التي جاء بها الاسلام ، إما كعناصر مستترة لاواعية ، وإما كتيارات تتنازع البقاء مع « المعقول » الديني ، البياني العربي ، الى أن تم اندماجها في صيغة واحدة هي الفكر الشيعي وما يرتبط به من تيارات باطنية كالتصوف والفلسفة الاشراقية ، وما تفرع منه من تيارات فكرية أخرى جانبية .

هذه الخريطة المبسطة لتوزع الموروث القديم يجب ان لا تخفي عنا تداخل طبقاته ولا امتداد بعض تياراته إلى أبعد من مواطنها الأصلية . ذلك لأنه اذا كان الفتح الإسلامي قد « مَسَحَ الطاولة » تماماً ـ بعد استقراره ـ في كل من الجزيرة العربية وشمال افريقية والاندلس فتوارت المعتقدات القديمة التي كانت سائدة في هذه البلاد قبل الإسلام ، او هُمِّشَتْ إلى درجة الاختناق ، مما فسح المجال لـ « المعقول » الديني ، البياني العربي ، ليتركز ويترسخ ، فان الصراعات السياسية التي كانت تتحرك على مستوى العالم الاسلامي ككل قد عملت على الدفع الى هذه الأقطار بعناصر وتيارات من الموروث القديم ـ المشرقي ـ لتوظف هناك في نفس الاغراض السياسية ، أي كمادة معرفية للايديولوجيات الاسلاموية المعارضة للسلطة المركزية التي تمسكت في الغالب بـ « المعقول » الديني العربي البياني كايديولوجيا رسمية . ومع ان هذه العناصر والتيارات الوافدة والمنتمية الى الموروث القديم كانت محدودة ومعزولة في الغالب ، فان ردود الفعل التي اثارتها في أوساط الناطقين باسم « المعقول » الديني ، وخاصة الفقهاء ، كانت قوية ، وغالباً ما كانت تتم من مواقع التَّزمُّتِ والرفض ، الشيء الذي يعني مزيداً من التمسك بمنطق البيان العربي والاعراض تماماً عما عداه . . وذلك في الحقيقة هو الدور « التاريخي » الوحيد لتلك التيارات الوافدة في هذه البلدان .

ـ ٥ ـ

كيف سنتعامل مع هذا « المركب الجيولوجي » الذي كان يشكله الموروث القديم في الثقافة العربية الإسلامية ؟

كثيراً ما يقال ان طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج . هذا صحيح ، ولكن يجب ان نضيف : ان المنهج يؤثر هو الآخر في تصور الموضوع . فالمنهج يقدم لنا الموضوع في صورة معينة فنكتسب عنه نحن ، تبعاً لهذه الصورة ، فكرة معينة عن طبيعته . ان ما ندعوه هنا بالموروث القديم لا يهمنا لذاته ، كما يهم المؤرخ للافكار مثلاً ، بل من اجل ما كان له من تأثير او مساهمة في تكوين العقل العربي . ومن هنا فان اهتمامنا سينصب بالضرورة على الجانب الابيستيمولوجي منه ، وبالذات على النظام او النظم المعرفية التي تؤسسه ويعمل هو على نشرها وتكريسها . هذا من جانب ومن جانب آخر فان ما يجب ان يستأثر باهتمامنا اكثر هو تلك العناصر ، او التيارات ، التي كان لها حضور فعلي ومتواصل في الثقافة العربية

الاسلامية ، فهذه ، بطبيعة الحال ، هي التي سيكون لها أكبر الأثر في هذه الثقافة وبالتالي في العقل الذي تشكل داخلها .

كل هذه الاعتبارات تفرض علينا النظر الى الموروث القديم من داخل الثقافة العربية **كخطوة أولى** : كيف كان يصنف من طرف الممثلين « الرسميين » لهذه الثقافة ، اعني اولئك الذين كانوا يتمسكون بـ « المعقول » الديني وينطقون به ويزنون الأشياء بميزانه ؟ ثم ما نوع معرفتهم به و « قراءتهم » لَهُ ، وماذا كان موقفهم منه ككل وكأجزاء ؟ ان التعرف على الموروث القديم من داخل الثقافة العربية على هذا الشكل سيمكننا من اكتشاف العناصر او التيارات التي كان لها حضور وتأثير في العقل العربي اكثر من غيرها ، الشيء الذي سيضعنا امام ضرورة التعرف على هذه العناصر والتيارات كما هي في ذاتها ، هذه المرة ، أي على ضوء ما يقدمه لنا البحث العلمي المعاصر . وتلك هي **الخطوة الثانية** التي لا بد منها للكشف عن نوعية النظام او النظم المعرفية المؤسسة لتلك العناصر والتيارات . اما **الخطوة الثالثة** فستكون نتيجة لهذه ، وهي البحث في الثقافة العربية الاسلامية عن المواقع التي احتلها هذا النظام أو ذاك من النظم المعرفية التي كرسها داخلها الموروث القديم ، لتعيش في تنافس او صراع او تعايش مع النظام المعرفي البياني العربي الذي حددنا مواقعه في الفصلين السابقين .

لنبدأ اذن بالخطوة الاولى فهي تشكل القسم الثاني من هذا الفصل باعتبار انها ستقدم لنا اللامعقول « العقلي » داخل الموروث القديم كما يتحدد من وجهة نظر « المعقول » الديني العربي . . اما الخطوتان الثانية والثالثة فستتقاسمها الفصول القادمة .

غني عن البيان القول ان النظر إلى الموروث القديم من داخل دائرة « المعقول » الديني العربي سيتم بالارتكاز على مقولات هذا المعقول وبالمقارنة معها ، وبالتالي فان مرجعنا يجب ان يتوافر فيه هذا الشرط . وإذا كنا نفتقد ، مع الاسف ، المؤلفات العربية الاولى التي عرضت للموروث القديم سواء في شكل « تاريخ » أو في شكل ردود فان « الفهرست » لابن النديم يقدم لنا كشفاً هاماً عن ما تَمَّتْ ترجمته الى عهده (وبالضبط إلى سنة ٣٧٧ هـ) من المؤلفات التي تضم الموروث القديم فلسفة وعلوماً ومذاهب دينية . وإذا كان يكتفي في غالب الأحيان بسرد أسماء الكتب والمؤلفين والمترجمين ، دون العناية بالمضمون ـ إلا في حالات خاصة ـ الشيء الذي ينسجم مع طبيعة مشروعه : « الفهرست » وإذا كان ابن حزم قد اهتم في كتابه « الفصل في الملل والاهواء والنحل » بالرد على المخالفين ، وبالتالي فهو لم يكن يعرض إلا لما يريد الرد عليه ، فان التحليل الذي يقدمه **الشهرستاني** في كتابه القيم « الملل والنحل» هو اشمل وادق ما نتوفر عليه حالياً، وهو بالاضافة إلى ذلك يمتاز بالتزام الموضوعية والحياد الى حد كبير. كما أنه يلتزم المبدأ الذي أقررناه قبل: اعني النظر الى الموروث القديم من زاوية « المعقول » الديني العربي ، على الأقل من حيث التصنيف والتبويب . . . لهذه الاسباب مجتمعة سنتخذ من عرض أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة

٥٤٨ هـ منبراً أساسياً نطل منه على طبقات الموروث القديم كما كان يُصنِّف من داخل الدائرة البيانية العربية .

كان الشهرستاني واعياً تمام الوعي بمسألة المنهج التي شغلتنا هنا ، فكانت القضية الاساسية التي طرحها للنقاش في المقدمات الخمس التي قدم بها لكتابه تدور حول شاغل واحد هو : كيف التعامل مع الموضوع ؟ كان موضوع الشهرستاني اوسع من موضوعنا ، فهو يضم إلى جانب الموروث القديم بمختلف اصنافه ، الفرق الاسلامية ذاتها . ولذلك كان عليه « **تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الاسلامية** » إلى جانب وضع مبدأ عام يبنى عليه تقسيم « **مذاهب أهل العالم من أرباب الديانات والملل وأهل الاهواء والنحل** »[٣] . ومن الطبيعي ، وهو المتكلم الاشعري ، ان يصدر في هذا المبدأ عن إطار مرجعي وحيد هو ذلك الذي يتشكل مما ندعوه هنا بـ « المعقول » الديني البياني العربي . وكما لاحظنا قبل فان هذا يخدم قضيتنا نحن خدمة كبيرة .

يقول الشهرستاني : « ان التقسيم الصحيح الدائر بين النفي والاثبات (= في تصنيف « مذاهب اهل العالم ») هو قولنا : ان أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب إلى أهل الديانات وإلى أهل الاهواء » . ويشرح الشهرستاني المبدأ الايبيستيمولوجي الذي يحكم هذا التصنيف فيقول : « فان الإنسان إذا اعتقد عقداً او قال قولاً **فإما أن يكون فيه مستفيداً من غيره واما مستبداً برأيه** . فالمستفيد من غيره مسلم مطيع ، والدين هو الطاعة والمسلم المطيع هو المتدين ، والمستبد برأيه محدث مبتدع » . هذا من حيث المبدأ . ولكن « المعقول » الديني العربي **لا** يَفْهَم من « الإسلام » و « الدين » و « الطاعة » الركون الى التقليد وتعطيل العقل ، وإلا فقد هويته كـ « معقول » ، ولذلك يبادر الشهرستاني إلى التأكيد **على ان** « **المستفيد** » **يجب ان يستفيد بـ** « **عقل** » ، **وان** « **الاستبداد بالرأي** » **يمكن قبوله في حدود** ، **شريطة ان يكون مرتكزاً على أصل** « **مستفاد** » . وعلى هذا الاساس فالتعارض يقوم بين المستبدين بالرأي مطلقاً و « **هُمْ المنكرون للنبوات** مثل الفلاسفة والصابئة والبراهمة » وبين المستفيدين و«**هم القائلون بالنبوات**»[٤] . وهؤلاء قسمان « من له كتاب محقق مثل التوراة والإنجيل (. . .) ومن له شبهة كتاب مثل المجوس والمانوية »[٥] . وواضح ان الشهرستاني يستوحي في تصنيفه هذا التصنيف الوارد في القرآن ، وبكيفية خاصة الآية التالية : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا ، ان الله يفصل بينهم يوم القيامة » (الحج ـ ١٧) . ومن اجل تحقيق تطابق تام مع التصنيف الوارد في هذه الآية يدرج الشهرستاني الفلاسفة والبراهمة في إطار الصابئة . وبذلك يكون تصنيفه « العقلي » هذا **مستفاداً** هو الآخر من « **الأصل** » ، وذلك هو شرط صحته داخل دائرة « المعقول » الديني ، البياني العربي .

والحق ان التيارات العقدية الرئيسية في الموروث القديم ، التي كانت تفرض حضورها

في عصر التدوين خاصة هي بالفعل تلك التي عددها الشهرستاني : اليهودية والمسيحية ، المجوسية والمانوية ، الصابئة ، الفلاسفة ، البراهمة ، **فكيف كانت تتحدد وضعية هذه التيارات او المذاهب داخل الثقافة العربية الاسلامية وما مضمونها العام ؟**

أكيد ان هذه التيارات كانت تشكل بمجموعها « **الآخر** » بالنسبة للإسلام ، فوضعيتها كانت تتحدد على هذا الاساس من حيث المبدأ ، أما في الواقع المعاش فان ما كان يحدد وضعيتها أكثر هو موقفها من الاسلام عقائدياً وسياسياً .

بالنسبة لليهودية والنصرانية يمكن القول بكيفية عامة انهما لم تكونا تهددان الإسلام ، لا من الناحية السياسية ولا من الناحية العقائدية . فلقد اعترف الإسلام للجماعات اليهودية والنصرانية بكيانها الذاتي داخل المجتمع الإسلامي وأقام حدوداً واضحة بينهما وبينه من الناحية العقائدية ، حدوداً رسمها القرآن نفسه مما لا يدع مجالاً لأي تأويل . وإذن ، وهذا ما نريد تأكيده ، فلم يكن من الممكن لأية حركة اعتراضية داخل الدائرة الاسلامية ان تتبنى بشكل أو بآخر اطروحات او افكاراً يهودية او مسيحية ، **فالتغاير هنا كان واضحاً وتاماً** .

- ٦ -

نعم لقد تسربت الاسرائيليات ـ وهي على العموم أخبار الغيب والجنة والنار المستقاة من التوراة والتلمود ـ إلى الثقافة العربية الاسلامية بشكل واسع والى داخل دائرة « المعقول » الديني العربي ذاته ، ولكنها كانت تقبل ، حين تقبل ، على انها تنتمي الى « النقل » وليس إلى «العقل» وبالتالي على انها تفصيل لما جاء مجملاً في القرآن. **ومن هنا ستقدم الاسرائيليات للفكر الديني العربي تاريخ ما قبل وما بعد تاريخه : تاريخ الحياة الدنيا ، وتاريخ الحياة الاخرى** . انه « عالم الغيب » الذي سيصبح موضوع « المعرفة » المفصلة بعد ان كان امره موكولاً ـ في القرآن ـ إلى الله وحده . ومن دون شك فان ذيوع الاسرائيليات في اوساط العلماء كما في اوساط العامة سيجعل « الغيب » يدخل كعنصر رئيسي في استشرافات العقل العربي ، بل كمقوم من مقوماته . نعم ، نحن لا ننكر ان الإيمان بالغيب ركن من أركان الاسلام ، ولكن فرق بين ان يؤمن الانسان « بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر » ، هكذا بكيفية اجمالية كما يقتضيه المجال التداولي للنص القرآني ، وبين ان يعيش « حياة » الغيب مشخصة بكائناتها ودقائقها . . . إلى غير ذلك مما تحكيه الاسرائيليات ويتعدى بكثير النطاق الذي تحدث القرآن داخله عن مثل هذه الأمور . ومهما يكن ، وعلى الرغم من الجهود التي بذلها كثير من المفسرين ورجال الحديث والفقهاء لتخليص العقيدة الاسلامية مما خالطها من الاسرائيليات ، فان هذه الأخيرة بقيت ، وإلى اليوم ، مصدراً لا ينضب من مصادر اللامعقول في الفكر الديني العربي ، خاصة لدى أوساط العامة وداخل الثقافة الشعبية الدينية في المجتمعات العربية الاسلامية .

على ان الاسرائيليات لم تكن تنتمي إلى قطاع اللامعقول « العقلي » الذي يهمنا هنا ، فهي كما قلنا كانت تقدم نفسها باسم « النقل » لا باسم « العقل » ولذلك فان تأثيرها في تشكيل العقل العربي سيكون ، على الرغم مما قلناه قبل بخصوص عنصر « الغيب » ، اضعف من تأثير التيارات الاخرى في الموروث القديم ، والتي كانت تقدم نفسها باسم « العقل » .
وهكذا ، فإذا نحن تركنا الاسرائيليات جانباً ووافقنا الشهرستاني على ان « آراء الهنود » كانت في معظمها « على مذهب الصابئة ومناهجها »(٦) خصوصاً في المسألة الأساسية التي احتدم حولها النقاش معهم أو مع اتباعهم المتأثرين بهم ، **مسألة النبوة** ، إذا فعلنا هذا وذاك انحصرت لدينا « طبقات » الموروث القديم الذي واجه « المعقول » الديني العربي في ثلاثة رئيسية هي : ١) معتقدات المجوسية والمانوية وما تفرع عنهما ، ٢) مذاهب الصابئة ، ٣) مذاهب الفلاسفة . فإلى هذه الطبقات الثلاث يجب ان نتوجه الآن باهتمامنا .

ـ ٧ ـ

يقرر الشهرستاني انه اذا كان « التوحيد من اخص خصائص الحنيفية » (= الإسلام = دين إبراهيم) فان « التثنية اختصت بالمجوس حتى اثبتوا اصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر ، والنفع والضر ، والصلاح والفساد ، يسمون احدهما النور والآخر الظلمة ، وبالفارسية يزدان واهرمن » ويلخص مضمون الاشكالية العامة التي تدور حولها مقالات المجوس بمختلف فرقهم فيقول : « ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين اثنتين : احداهما بيان سبب **امتزاج** النور بالظلمة والثانية بيان سبب **خلاص** النور من الظلمة ، وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معاداً » غير انه يعود فيميز بين « المجوسية الاصلية » الذين ينسب اليهم نوعاً من « التوحيد » لكونهم « زعموا ان الاصلين لا يجوز ان يكونا قديمين ازليين بل النور أزلي والظلمة محدثة » وبين الثنوية (= المانوية أساساً) وهم « أصحاب الاثنين الازليين ، يزعمون ان النور والظلمة ازليان قديمان »(٧) ، ولذلك كانت الوضعية القانونية للمجوس في المجتمع الاسلامي تختلف عن وضعية المانوية . ويلتمس الشهرستاني تبريراً لهذه الوضعية في كون المجوس كانت لهم « شبهة كتاب » : « فان الصحف التي انزلت على ابراهيم عليه السلام قد رفعت الى السماء لاحداث احدثها المجوس ولهذا يجوز عقد العهد والذمام معهم ويُنْحَى بهم نحو اليهود والنصارى اذ هم من اهل الكتاب ، ولكن لا يجوز مناكحتهم ولا أكل ذبائحهم فان الكتاب قد رفع عنهم »(٨) .
ومهما يكن من أمر ، فان الوضعية التاريخية لكل من المجوس والمانوية ، في المجتمع الاسلامي ، إنما حددتها مواقفهم السياسية والعقائدية إزاء الاسلام كدولة ودين . وهكذا فبينما انزوى اتباع بقايا الديانات الفارسية القديمة وهم الذين يجمعهم اسم « المجوس » في الأدبيات الاسلامية ، في جماعات صغيرة متفرقة وفي البلاد الايرانية خاصة ، لا يتعرضون للاسلام ولا

لدولته فتمتعوا بسبب ذلك بوضعية الأقلية الدينية المحترمة ولكن غير المؤثرة ، بينما كانت هذه حال المجوس بكيفية عامة ، كانت وضعية **المانوية** على العكس من ذلك تماماً . لقد كانوا يُعْتَبَرون **الآخر ـ الخصم** . ذلك لأنهم لم يكونوا مجرد فرقة دينية تقبل وضعية الأقلية وتعيش في حدودها وضمن اطارها ، بل لقد ظهروا بمظهر حركة سياسية دينية ثقافية تهاجم علانية الاسلام ودولته العربية . وقد استطاعت ان تستقطب ، إلى هذه الدرجة او تلك بعض المثقفين والكتاب وجماعات من الموالي وشخصيات من الارسطوقراطية الفارسية فتداخلت مع الحركة الشعوبية وتركزت حملتها على الواجهة الثقافية ، فكان ما اسماه هملتون جيب بـ « **معركة الكتب** » التي كان هدف القائمين بها ـ فيما يرى جيب ـ احلال « روح الثقافة الفارسية محل ما خلقته التقاليد العربية من مؤثرات في المجتمع المدني الجديد المتطور بسرعة البرق ، وسبيلهم إلى ذلك ان يترجموا للناس وينشروا بينهم كتباً فارسية الأصل تلقى بينهم ذيوعاً ورواجاً »(٩) . والحق ان المرء لا يملك إلا ان تأخذ به الدهشة كل مأخذ حينما يطلع على قائمة الكتب والرسائل المانوية المترجمة إلى العربية والتي كانت تعد بالمئات(١٠) بالإضافة إلى ما كانت تحظى به هذه الكتب من عناية من طرف ناشريها ، إذ كانت تنقل الى العربية وهي كما يقول الجاحظ : « أجود ما تكون ورقاً يكتب عليه بالحبر الاسود البراق ويستجاد له الخط »(١١) .

والحق ان اعتماد سلاح الكتب كان من خصائص المانوية منذ ظهورها قبل الاسلام باربعة قرون اذ من « المعروف عن ماني انه في الوقت الذي كان يدعو الناس إلى تعاليمه كان يؤلف العديد من الكتب يشرح فيها آراءه ومعتقداته . وقد حذا مفكرو المانوية على تأليف الكتب للدعاية لمذهبهم حتى غدت أدبيات المانوية كثيرة ومنتشرة بين الناس بلغات عديدة سريانية وفارسية ثم عربية »(١٢) ، وهذا ما جعل المانوية تنتشر في جميع انحاء المعمور من الصين شرقاً إلى شمال افريقيا وجنوب فرنسا غرباً ، وقد اكتشفت في العقود الأخيرة مجموعات من النصوص المانوية في تركستان الصينية وفي مصر بكيفية خاصة(١٣) .

ولد ماني اومانيس عام ٢١٥ م ببابل وكان أبوه من أتباع جماعة المغتسلة ، وهي فرقة من الصابئة المندائيين كان مقرها واسط بالعراق . وقد عاصر ماني في شبابه حركة دينية اصلاحية قامت في فارس لجمع الاديان الايرانية القديمة ، وفي مقدمتها الزرادشتية ، في كتاب منظم مبوب . هكذا ظهرت الافستا ، الكتاب الذي أخذ ينسب إلى زرادشت الذي عاش في النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد . وقد تمت عملية جمع الاديان الايرانية هذه بأمر من اردشير (٢١٤ ـ ٢٤١ م) أول الملوك الساسانيين « رغبة منه في اعادة مجد التقاليد القومية الفارسية ومعارضة التقاليد الهيلينية والتأثير الروماني »(١٤) . وإذا أضفنا إلى ذلك ان هذه الفترة نفسها شهدت ، بالإضافة إلى انتشار المسيحية والتيارات الغنوصية ، قيام الافلاطونية المحدثة وذيوع المؤلفات الهرمسية ، سهل علينا ان نفهم الظروف والعوامل التي جعلت ماني يطمح الى انشاء دين جديد يجمع بين تعاليم الزرادشتية والبوذية والمسيحية ويعتمد الغنوصية ، معلناً

انه الفارقليط الذي قال عيسى انه سيتجسّد فيه . أما اليهودية فلم يكن يعترف بها ولا بِنَبِيِّهَا موسى . وتجمع المصادر كلها على ان المانوية تعرضت للقمع في العهد الساساني خصوصاً في عهد ملك الفرس بهرام الاول الذي أدرك خطورة تعاليم ماني على الدولة وكيانها لدعوتها الناس الى الزهد في الدنيا والامتناع عن الزواج ، وبالتالي عن انجاب الاطفال ، والانصراف طول الوقت الى النسك والعبادة . يذكر البيروني ان بهرام قال : « إن هذا (= ماني) خرج داعياً إلى تخريب العالم فالواجب ان نبدأ بتخريب نفسه قبل ان يتهيأ له شيء من مراده » فأمر بقتله . ومهما يكن فالدولة الساسانية التي تساهلت مع المانوية في أول أمرها عادت فحاربتها واضطهدت اتباعها وطاردتهم مطاردة مستمرة مما دفعهم إلى تنظيم صفوفهم في حلقات سرية ، حتى إذا جاء الاسلام وفتح العرب العراق وفارس وخراسان وجميع المناطق التي كانت ملجأ للتنظيمات السرية المانوية ، استعاد المانويون حريتهم واستأنفوا الدعاية لمذهبهم جهراً وبحرية ، فعاد كثير منهم إلى اوطانهم من المنفى ونشطوا ثانية في نشر تعاليمهم « وقد شهد العراق الجنوبي ، وخاصة منطقة بابل ، نشاطاً دينياً ملحوظاً للمانوية بعد تحرير العراق من النفوذ الساساني »[١٥] .

هكذا ظهرت المانوية كأبرز عنصر في الموروث القديم يُنَافِسُ الاسلام ويهاجم دولته ، وبكيفية خاصة في العصر العباسي الاول ، عصر التدوين والبناء الثقافي العام . يقول هينرش بيكر : « يستطيع المرء ان يدرك ـ اليوم ـ ان المانوية والزرادشتية كانتا له (= الاسلام) عدوتين خطيرتين كالمسيحية على اقل تقدير ، وان غنوص المانوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطيرة على الإسلام خطراً مباشراً ، ولذلك نرى أول مدرسة كلامية في الاسلام ونعني بها المعتزلة قد استفادت بعضاً من اصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية »[١٦] .

بالفعل لقد روجت المانوية ، داخل المجتمع الاسلامي ، لعقيدة تتعارض تماماً مع الاسلام ديناً ودولة . لقد روجت لعقيدة تقول بأن العالم نشأ من امتزاج النور بالظلمة وهما معاً قديمان ، وهذا يمس مَسّاً جوهرياً بمبدأين أساسيين في العقيدة الاسلامية : وحدة الخالق من جهة والخلق من عدم من جهة ثانية . ومن ناحية اخرى ركزت المانوية على ان الخلاص (= تخليص النور من الظلمة = انقاذ البشرية من الشرور والآلام) إنما يكون بـ «التطهير» الذي طريقه الزهد في الدنيا وقمع الشهوات ، وهدفه الاتصال بالله مباشرة . وفي هذا إنكار للنبوة ، أو على الأقل استغناء عنها .

لقد ادرك العباسيون خطورة تعاليم المانوية فتصدوا لمحاربتها بدون هوادة ، وكان المهدي أشد خلفائهم قسوة عليها . يقول المسعودي : « وأمعن المهدي في قتل الملحدين والمداهنين عن الدين لظهورهم في أيامه واعلانهم باعتقاداتهم في خلافته لما انتشر من كتب ماني وابن ديصان ومرقيون مما نقله ابن المقفع وغيره وترجمت من الفارسية والفهلوية الى العربية » ، ويضيف المسعودي قائلاً : « وكان المهدي أول من أمر أهل البحث من المتكلمين

بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين (. . .) فأقاموا البراهين على المعاندين وأوضحوا الحق للشاكين »[١٧] .

وواضح ان المتكلمين الذين جندتهم الدولة العباسية في حربها ضد المانوية هم المعتزلة . **لقد كان المعتزلة في هذه الفترة ايديولوجيي الدولة** . لقد كانوا يعملون على نشر وتكريس سلطة العقل وبالتالي سلطة الدولة ، العربية الاسلامية ، التي كانت التجسيد العملي ، الاجتماعي السياسي لـ « المعقول » الديني العربي . ولا بد لكي يقدر المرء الدور الحاسم الذي قام به المعتزلة في « تحصين » العقل البياني العربي وتطوير « العقلانية العربية الاسلامية » من ان يستحضر في ذهنه تلك المعارك الضارية التي خاضوها في واجهتين مختلفتين : فمن جهة تمكن المعتزلة من رد هجمات المانوية وتفكيك اطروحاتهم وتزييفها بإرغامهم على الاحتكام الى العقل ـ العقل البياني العربي الذي يعتمد الحس والتجربة كما تحملهما اللغة العربية ، الشيء الذي يعني نفي الغنوص منذ اللحظة الاولى . ومن جهة اخرى استطاع المعتزلة من خلال مشاداتهم الكلامية مع أهل السنة ان يحدثوا تطوراً مهماً وأساسياً داخل الفكر السني ذاته ، فكانت الماتريدية وكانت الاشعرية . ليس هذا وحسب ، بل لقد استطاع المعتزلة من خلال معركتهم المزدوجة هذه ان يستوعبوا جوانب من المعقول العقلي الذي كان يحمله معه الموروث القديم ، مما طعم الرؤى العقلانية ، العربية الاسلامية ، وهيأها ـ مع الاشاعرة خاصة بعد ان امتصوا منهج المعتزلة كما بيّنا في الفصل السابق ـ للارتفاع إلى المستوى الذي مكن العقل البياني العربي من التعامل مع منطق ارسطو وتبني قواعده الصورية ، كما سنبين بعد .

غير أن الخطأ القاتل الذي ارتكبه « اهل العدل والتوحيد » بربط مصيرهم بالدولة وسياستها وانسياقهم معها في حملتها التي ما تزال غامضة الدوافع ، من أجل حمل الناس ، بالقوة والعنف ، على القول بـ « خلق القرآن » ، قد أدى ليس فقط إلى تصفيتهم سياسياً وتهميشهم اجتماعياً وفكرياً ، مباشرة عقب الانقلاب السني الذي حدث في عهد المتوكل ، بل لقد كان من نتائجه كذلك **انقطاع الصلة بين الفلسفة والاعتزال** ، بين « المعقول » الديني العربي في أنصع صوره والمعقول العقلي في أرقى مظاهره ، مما فسح المجال للامعقول « العقلي » لاحتلال مواقع جديدة ، داخل الثقافة العربية الاسلامية ، وبالذات في الفلسفة ، علاوة على المواقع التي كان قد احتلها قبل .

- ٨ -

لم تكن المانوية سوى تيار واحد من التيارات الرئيسية الثلاثة ، في الموروث القديم ، التي دخلت في صراع ، بهذه الدرجة او تلك من الحدة ، مع « المعقول » الديني العربي ابتداء من عصر التدوين خاصة . لقد كانت هناك مذاهب « الصابئة » من جهة وأقاويل

« الفلاسفة » من جهة اخرى كما بيّنا ذلك قبل ، إعتماداً على التصنيف الذي قام به الشهرستاني لـ « مذاهب أهل العالم » إلى عصره (القرن السادس الهجري) .

والحق ان تأثير المانوية المباشر في الفكر العربي قد ظل محدوداً جداً ، على الرغم من الحيوية والنشاط اللذين ابداهما دعاتها وانصارها في « معركة الكتب » والمعارك الكلامية الأخرى . وعلى العكس من ذلك « الصابئة » و « الفلاسفة » ـ أعني فلسفة « الحكماء السبعة » المنحولة ـ الذين استطاعوا ان يفرضوا داخل الثقافة العربية مفاهيم وتصورات ونظاماً معرفياً خاصاً . ولما كنا سنعود في الفصلين القادمين إلى تحليل مذاهب هؤلاء واولئك لابراز النظام المعرفي الذي يؤسسها ، داخل الموروث القديم اولاً ثم داخل الثقافة العربية الاسلامية ثانياً ، فاننا سنقتصر هنا على رسم معالم الصورة التي كانت لـ « المعقول » الديني العربي عن آراء « الصابئة » وأقاويل « الفلاسفة » بوصفها تنتمي جميعاً إلى « الآخر » القائم على « الاستبداد بالرأي » وإنكار النبوات ، حسب المبدأ الذي اعتمده الشهرستاني في تصنيفه .

تتحدث المصادر العربية ، مع غير قليل من الاضطراب والخلط عن صنفين من « الصابئة » : الصابئة القدامى الذين كان موطنهم ارض بابل بالعراق ، وصابئة حران ، وهي مدينة علمية على شمال شرق سورية . ويذكر ابن النديم ان سكان هذه المدينة الذين كانوا محافظين على وثنيتهم اليونانية إنما انتحلوا اسم « الصابئة » لما خيرهم المأمون العباسي بين الدخول في « دين من الاديان التي فرضها الله في كتابه » وبين القتل بوصفهم « الزنادقة عبدة الاوثان » ، فانتحلوا اسم « الصابئة » لكون القرآن ذكر هؤلاء إلى جانب اليهود والنصارى والمجوس كأصحاب دين معترف به . ويشير ابن النديم إلى ان الاسم الذي كانوا يحملونه قبل ذلك هو « الحرنانية » أو « الحرانية » نسبة إلى مدينتهم[١٨] . هذا من جهة ومن جهة اخرى يربط ابن النديم بين الفرقة المعروفة باسم « **المغتسلة** » وهم المندائيون Mandaens سكان وسط العراق وبين « الصابئة » فيقول : « هؤلاء القوم (= المغتسلة) كثيرون بنواحي البطائح وهم صابة البطائح (= وسط العراق) يقولون بالاغتسال ويغسلون جميع ما يأكلونه (. . .) وكانوا يوافقون المانوية في الأصلين ، وفيهم من يعظم النجوم إلى يومنا هذا » (=٣٧٧ هـ) ثم يضيف : « هؤلاء القوم على مذهب النبط القديم يعظمون النجوم ولهم أمثلة وأصنام وهم عامة الصابة (= الصابئة) المعروفين بالحرنانيين وقيل انهم غيرهم جملة وتفصيلا »[١٩] .

ولعل أوفى مصدر عربي عن « تاريخ » الصابئة ومواطنها هو كتاب « الآثار الباقية » للبيروني حيث نقرأ ، في كلام طويل ، ما يلي : « أما الصابئة فقد قدمنا ان هذا الاسم يقع على من هم بالحقيقة اصحاب هذا الاسم وهم المتخلفون من أسرى بابل الذين نقلهم بختنصر من بيت المقدس اليها (= بابل) ، فإنهم لما تصرفوا في الأرض واعتادوا بقعة بابل استثقلوا العودة إلى الشام فآثروا المقام ببابل ولم يكونوا من دينهم بمكان معتمد فسمعوا أقاويل المجوس وَصَبَوْا (= مالوا) إلى بعضها فامتزجت مذاهبهم من المجوسية واليهودية كحال

المنقولين من بابل إلى الشام ، اعني المعروفين بالسامرة . ويوجد أكثر هذه الطبقة بسواد العراق وهم الصابئون على الحقيقة » . ثم يضيف البيروني قائلاً : « وقد يقع الاسم (= الصابئة) على الحرانية الذين هم بقايا أهل الدين القديم المغربي (= اليوناني) البائنون عنه بعد تنصر الروم اليونانيين (. . .) وهذا الاسم اشهر بهم من غيرهم وان كانوا تسموا به في الدولة العباسية في سنة ثمان وعشرين ومائتين ليعدوا من جملة من يؤخذ منه ويرعى له الذمة وكانوا قبلها يسمون الحنفاء والوثنية والحرانية »[٢٠] . غير ان البيروني ينقل في مكان آخر من كتابه عن مصدر يعتبر الصابئين اتباعاً لدين هندي - فارسي قديم يقوم على عبادة الكواكب ثم يقول : « وبقايا أولئك الصابئة بحران ينسبون إلى موضعهم فيقال لهم الحرانية »[٢١] . أما الشهرستاني الذي عني بآرائهم ومعتقداتهم بالدرجة الاولى فيميز هو الآخر ، مع شيء من الغموض ، بين « الصابئة الاولى الذين قالوا بعاذيمون وهِرمس وهما: شيث وادريس عليهما السلام ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء » وبين أصناف اخرى من الصابئة : اصحاب الروحانيات ، اصحاب الهياكل ، الحرنانية[٢٢] .

هذا عن مواطن الصابئة ، اما عن مصادر آرائهم ومعتقداتهم فينقل ابن النديم عن الكندي : « ان مشهوريهم وأعلامهم أراني وأغاثاديمون وهرميس . . . وسولون جد افلاطون »[٢٣] . اما البيروني فيقول عنهم ان « أكثرهم فلاسفة يونان كهرمس المصري واغاذيمون وواليس وفيثاغورس وبابا وسوار جد افلاطون من جهة امه وأمثالهم »[٢٤] . هذا وتجمع المصادر العربية على المطابقة بين هيرميس وادريس النبي وبين أغاثاديمون Agathodémon والنبي شيث[٢٥] .

أما عن الآراء الفلسفية والدينية التي تنسب إلى الصابئة جملة ، فيقدم لنا ابن النديم نُقولا مفصلة عنها ، في حين نقرأ عند الشهرستاني تحليلاً مطولاً لِأهم اطروحاتها . وهكذا فابن النديم ينقل عن الكندي انهم : « قالوا ان السماء تتحرك حركة اختيارية وعقلية (. . .) وان الثواب والعقاب انما يلحق الارواح وليس يؤخر ذلك عندهم الى اجل معلوم ويقولون ان النبي هو البريء من المذمومات في النفس والآفات في الجسم والكامل في كل محمود (. . .) وقولهم في الهيولى والعنصر والصورة والعدم والزمان والمكان والحركة كما قال ارسطاطاليس (. . .) وقولهم في ان الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خبر موجب وانه لذلك لا يلحقه سولوجسموس » (= لا يبرهن عليه بالقياس ، لا يدرك بالعقل) ثم يضيف ابن النديم : « وقال الكندي انه نظر في كتاب يقر به هؤلاء القوم وهو مقالات لهرمس في التوحيد كتبها لابنه على غاية من التقانة في التوحيد لا يجد الفيلسوف اذا اتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها »[٢٦] . ويلخص البيروني رأيهم في « التوحيد » في عبارة مركزة قال فيها : « ونحن لا نعرف عنهم إلا انهم اناس يوحدون الله وينزهونه عن القبائح ويصفونه بالسلب لا بالايجاب كقولهم لا يحد ولا يرى ولا يظلم ولا يجور ويسمونه بالاسماء الحسنى مجازاً ، أي ليس عندهم صفة للحقيقة

وينسبون التدبير إلى الفلك واجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ويعظمون الأنوار »[٢٧] .

على ان أوفى عرض وأدق تحليل لمعتقدات الصابئة وفلسفتهم الدينية انما نجده عند الشهرستاني الذي يبرز اختلافهم مع الحنيفية ، دين الاسلام ، في القضايا الثلاث التالية :

١ ـ قولهم بأن « للعالم صانعاً فاطراً حكيماً مقدساً عن سمات الحدثان **والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول الى جلاله** » ، أي ان إلهَهم هذا لا يدرك بالعقل فلا يمكن وصفه بأية صفة . (أما كونه « صانعاً » فهذا خلط كما سنرى بعد) .

٢ ـ ان هذا الإله « انما يتقرب إليه **بالمتوسطات** المقربين لديه وهم **الروحانيون** المطهرون المقدسون جوهراً وفعلاً وحالة : أما الجوهر فهم المقدسون عن المواد الجسمانية (. . .) قد جبلوا على الطهارة وفطروا على التقديس والتسبيح (. . .) وأما الفعل ، فقالوا : الروحانيون هم الاسباب المتوسطون في **الاختراع والايجاد وتصريف الامور من حال إلى حال** (. . .) يستمدون القوة من الحضرة القدسية ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية (. . .) وأما الحالة فأحوال الروحانيات من الروح والنعمة واللذة والراحة والبهجة والسرور في جوار رب الارباب : كيف يخفى » .

٣ ـ **القول بـ « التطهير »** وانكار النبوات فهم يقولون : « فالواجب علينا ان نطهر نفوسنا عن دنس الشهوات الطبيعية ونهذب اخلاقنا عن عوائق القوى الشهوانية والغضبية حتى تحصل مناسبة ما بيننا وبين الروحانيات ، فحينئذ نسأل حاجتنا منهم ونعرض أحوالنا عليهم ونصبو في جميع أمرنا إليهم فيشفعون لنا إلى خالقنا وخالقهم ورازقنا ورازقهم وهذا التطهير والتهذيب ليس يحصل إلا باكتسابنا ورياضتنا وفطامنا انفسنا عن دنيات الشهوات باستمداد من جهة الروحانيات . والاستمداد هو التضرع والابتهال بالدعوات وإقامة الصلوات (. . .) فيحصل لانفسنا استعداد واستمداد من غير واسطة ، **بل يكون حكمنا وحكم من يدعي الوحي على وتيرة واحدة** ، قالوا والانبياء امثالنا في النوع واشكالنا في الصورة (. . .) اناس بشر مثلنا ، فمن أين لنا طاعتهم وبأية مزية لهم لزمت متابعتهم »[٢٨] .

لنضف أخيراً أن المراجع العربية تجعل من هرمس الذي ينتسب اليه هؤلاء « أول من تكلم في الصنعة » (= **الكيمياء**) « وله في ذلك عدة كتب (. . .) ووقف على عمل **الطلسمات** وله في ذلك كتب كثيرة »[٢٩] كما انه « أول من استخرج **الحكمة وعلم النجوم** ، فان الله عز وجل افهمه اسرار الفلك وتركيبه ونقط اجتماع الكواكب فيه وافهمه عدد السنين والحساب »[٣٠] .

نحن اذن أمام تيار قوي من تيارات الموروث القديم كانت له قبل الاسلام وبعده ـ لعدة قرون مراكز هامة في كل من مصر وسورية وفلسطين والعراق ، مع امتدادات الى فارس

وخراسان ، فهو يغطي اذن تلك المناطق الشاسعة التي قلنا عنها ان الموروث القديم قد بقي فيها يزاحم الفكر الديني العربي تارة ويحاول احتواءَهُ تارة اخرى ، تيار نال من مجهودات « التدوين » من ترجمة وتلخيص وعرض وشرح ونشر قسطاً كبيراً جداً . أما عن هوية هذا التيار ، هويته الفكرية ، فهو ما يطلق عليه في تاريخ الديانات وتاريخ الفلسفة اسم « **الهرمسية** » Hermetisme نسبة إلى هرمس Hermes . وسنحلل في الفصل القادم طبيعة هذا التيار ومصادره على ضوء معطيات البحث العلمي المعاصر كما سنعمل في الفصل الذي يليه على ابراز المواقع الرئيسية التي احتلها في الثقافة العربية الاسلامية والنظام المعرفي الذي كرسه داخلها . أما الآن فعلينا ان نعرض بإيجاز للصورة التي كانت لـ « المعقول » الديني العربي عن التيار الثالث والاخير من تيارات الموروث القديم : تيار « الفلسفة » ، لنختم بعد ذلك بابراز ما يجمع بين هذه التيارات الثلاثة ويجعل منها **اللامعقول « العقلي »** في نظر « المعقول » الديني العربي ، بل في نظر العقل بما هو عقل .

- ٩ -

تقدم لنا المصادر العربية التي تعنى بـ « التأريخ » للفكر اليوناني صورتين عنه مختلفتين تماماً : صورة أدبية ، وصورة **فلسفية** . يمثل الصورة الاولى احسن تمثيل كتاب « مختار الحكم ومحاسن الكلم » لأبي الوفاء المبشر بن فاتك الذي عاش في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري[٣١] . وهو عبارة عن حكم ومواعظ منسوبة الى بعض فلاسفة اليونان وإلى شخصيات منحولة كهرمس وشيت . . . والسمة البارزة في هذه الصورة هي هيمنة الخطاب البياني العربي فيها . أما الصورة الثانية الفلسفية فلعل « أرقى » نموذج لها هو ما ورد في كتاب الشهرستاني : «الملل والنحل»[٣٢] . وعلى الرغم من التزام هذا النموذج الخطاب الفلسفي في العرض والتحليل فانه يفتقد الى الدقة « التاريخية » اذ يطغى فيه تداخل الأزمنة الثقافية الى حد بعيد مما جعله يقدم لنا « تاريخاً » فريداً ومشوشاً للفلسفة اليونانية أقرب ما يكون الى « **ركام** » من الأفكار منه الى « **لحظات** » للفكر المؤرخ له . ومن دون شك فان هذا النوع من « **التاريخ الركامي** » - اللاتاريخي - لم تكن الثقافة العربية هي المسؤولة عنه ، فلقد كان سائداً قبل الاسلام وهو يمثل لحظة من لحظات الثقافة والفكر على عهد الامبراطورية الرومانية . ولقد كان من بين مهام الفكر الفلسفي العربي اعادة ترتيب العلاقات بين اجزاء هذا « التاريخ الركامي » بصورة تعيد له تاريخيته ، وهي المهمة التي لم تبدأ تباشير النجاح فيها تظهر واضحة إلا في اللحظة التي بدأت فيها الحضارة العربية الاسلامية في الأفول ، لحظة ابن رشد . وكما سنرى فيما بعد ، فان التأخر في انجاز هذه المهمة لم يكن راجعاً لصعوبتها ولا لعدم ادراك فلاسفة الاسلام بأهميتها ، وإنما كان راجعاً في الأساس إلى **حاجة بعض التيارات السياسية والفكرية داخل الثقافة العربية الاسلامية الى توظيف ذلك الركام « الفلسفي - العلمي »**

اللاتاريخي كما هو ، في اغراض ايديولوجية سياسية ، الشيء الذي عمل على تكريسه وتنميته .

لم يكن الشهرستاني ينتمي إلى تلك التيارات ، بل بالعكس كان يقف في الطرف المناهض لها : لقد كان من المتمسكين بـ « المعقول » الديني البياني العربي ، المعبرين عنه في أعلى مراحل نضجه . هذا من جهة ومن جهة اخرى لم يكن الشهرستاني فيلسوفاً من صنف الكندي والفارابي وابن سينا الذين كانت الفلسفة وتاريخها يتمركزان عندهم حول ارسطو ، والذين تجاهلوا بالتالي آراء الفلاسفة اليونانيين السابقين تجاهلاً يكاد يكون تاماً ، بل لقد كان الشهرستاني يقف بعيداً عن هؤلاء متخذاً منهم موقف المخالف بل « المصارع »[٣٣] .

غير ان الشهرستاني الذي يؤاخذ فلاسفة الاسلام على إهمالهم الفلاسفة السابقين على ارسطو[٣٤] والذي يريد ان يكون عرضه للفلسفة اليونانية « حيادياً » و « متكاملاً » يسقط من حيث لا يدري في أحضان تلك التيارات المكرسة لـ « التاريخ الركامي » والتي قلنا انه كان مناهضاً لها . وبطبيعة الحال لم يكن هذا باختياره فالصورة التي نقلها هي تلك التي كانت سائدة في العصر الهلينستي ، قبل الاسلام ، وهي التي تعكس أكثر من غيرها نوعية الحضور الفلسفي في الموروث القديم الذي انتقل الى الثقافة العربية الاسلامية ، ومن هنا أهميتها بالنسبة لموضوعنا ، فلنبرز أهم معالمها .

يصنف الشهرستاني فلاسفة اليونان - بل الركام الفلسفي اليوناني الروماني - إلى ثلاثة أقسام :

١ - « الحكماء السبعة الذين هم اساطين الحكمة (. . .) - وهم - تاليس الملطي وأناكساغوراس وانكسيمانس وانبادوقليس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون » .

٢ - « الحكماء الاصول الذين هم من القدماء الا انا لم نجد لهم رأياً في المسائل المذكورة (= الفلسفية : الإلهيات خاصة) غير حكم مرسلة عملية (. . .) منهم الشعراء (. . .) ومنهم النساك » .

٣ - « متأخرو حكماء اليونان وهم الذين تلوهم في الزمان وخالفوهم في الرأي مثل ارسطوطاليس ومن تابعه على رأيه مثل اسكندر الرومي (= الافروديسي) والشيخ اليوناني (= افلوطين) . . . » .

ولعل ما يلفت النظر في هذا التصنيف الذي تحكمه ظاهرة تداخل الازمنة بشكل كبير هو كونه يجعل « الشيخ اليوناني » ، أي افلوطين ، من جملة اتباع ارسطو ، الشيء الذي له دلالة خاصة لا بد من ابرازها هنا . ذلك ان هذا « التاريخ الركامي » للفلسفة اليونانية ينقل الينا صورتين لما يسمى في الاصطلاح الفلسفي المعاصر بـ « الافلاطونية المحدثة (= الجديدة ، الحديثة) Néoplatonisme التي يُمَحْوِرُها تاريخ الفلسفة السائد اليوم ، والذي تحكمه المركزية الاوروبية ، حول افلوطين جاعلاً منها صورة وحيدة ، في حين ان الصورة « العربية »

للفلسفة اليونانية تقدم لنا عنها ، أي عن الافلاطونية المحدثة ، صيغتين متمايزتين : صيغة مشرقية واخرى مغربية[٣٥]. الأولى تضم ما ينسبه الشهرستاني ـ ومصادره ـ إلى « الفلاسفة الأوائل» أي الذين يضعهم قبل أرسطو. أما الصيغة الثانية فتضم «الفلاسفة المتأخرين » : ارسطو وشراحه . وباعتبار مضمون ما ينسبه الشهرستاني الى هؤلاء واولئك فان مقالات الفريق الاول ـ او بالاحرى الآراء المنحولة لهم ـ هي التي تنتمي الى « اللامعقول العقلي » باصطلاحنا هنا ، في حين ان مقالات الفريق الثاني « = ارسطو وشراحه) تقع بدرجات متفاوتة في دائرة المعقول العقلي . وواضح ان ما يهمنا في هذا الفصل هو مقالات الفريق الاول ، اي الصيغة المشرقية من الافلاطونية المحدثة ، فهي التي تدخل مع مقالات الصابئة وعقيدة المانوية في علاقات عضوية صميمة .

تشتمل الآراء التي ينسبها الشهرستاني لمن اسماهم بـ « الحكماء السبعة » على قسم منحول تماماً ، وقسم هو مزيج بين الصحيح والمنحول . والقسم المنحول هو الذي يجمع بينهم ويشكل منهم تياراً واحداً ، أما القسم المزيج فيميز بينهم ويجعل لكل منهم وجهة نظر خاصة . وفي جميع الاحوال فالمنحول ، سواء في هذا القسم او ذاك ، ينتمي إلى ما بعد ارسطو ، إلى الشراح الافلاطونيين الذين نشطوا منذ القرون الاولى للميلاد . وهكذا فتاليس (= طاليس) نراه يقول في القسم المنحول المنسوب اليه : « ان للعالم **مبدعا لا تدرك صفته العقول** من جهة هويته ، وإنما يدرك من جهة آثاره ، وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته » هذا المبدِعُ « ابدع **العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها** فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول » وأيضاً : « ومن كمال ذات الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر ، فما يتصوره العامة في ذاته تعالى ان فيها الصور ، يعني صور المعلومات ، فهو في مُبْدَعِه ، ويتعالى الاول الحق بوحدانيته وهويته عن ان يوصف بما يوصف به مُبْدَعُه » ثم يضيف الشهرستاني قائلا ـ وهنا نقرأ المزيج بين الصحيح والمنحول : « ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء ، قال : الماء قابل لكل صورة ، ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والأرض وما بينهما »[٣٦] . والغريب أن هذا الذي يتعجب منه الشهرستاني هو فعلاً ما قاله طاليس ، بل كل ما نعرفه عنه هو أنه قال : « أصل الكون ماء » . أما مسألة الابداع والمبدِعُ والمُبَدَعُ فغائبة تماماً عن تفكيره وتفكير زملائه الذين ينتمون معه الى مجموعة الفلاسفة الطبيعيين .

على ان الشخصية التي كان لما نسب إليها من آراء دور كبير في تغذية اللامعقول « العقلي » في الثقافة العربية الاسلامية هو انبادقليس الذي يقول عنه الشهرستاني انه « من الكبار عند الجماعة ، دقيق النظر في العلوم ، رقيق الحال في الاعمال . . . قال : **ان الباري تعالى لم تزل هويته فقط** ، وهو العلم المحض ، وهو الارادة المحضة ، وهو الجود والعزة والقدرة والعدل والخير والحق . لا ان هناك قوى مسماة بهذه الأشياء ، بل هي هو ، وهو هذه

كلها . مُبْدِع فقط ، لا انه ابدع من شيء ، ولا ان شيئاً كان معه ، فابدع الشيء البسيط الذي هو اول البسائط المعقول وهو العنصر الاول ، ثم كثر الاشياء المبسوطة من ذلك المُبْدَع البسيط الواحد الاول ، ثم كون المركبات من المبسوطات (. . .) فالمعلول الاول هـو العنصر ، والمعلول الثاني هو بتوسطه العقل والثالث بتوسطهما النفس ، وهذه بسائط ومتوسطات وما بعدها مركبات . وذكر ان المنطق لا يعبر عما عند العقل ، لان العقل أكبر من المنطق من أجل انه بسيط والمنطق مركب ، والمنطق يتجزأ والعقل يتحد ويحد فيجمع المتجزئات ، فليس للمنطق اذن ان يصف الباري تعالى إلا صفة واحدة وذلك انه هو ولا شيء من هذه العوالم بسيط ومركب ، فإذا كان هو ولا شيء ، فقد كان الشيء واللاشيء مُبْدَعين . . »[٣٧] .وبعد هذا القسم المنحول بتمامه تتدخل الفكرة الاساسية التي قال بها فعلا انبـادوقليس Empédocle لتشكل مع المنحول من الأراء المنسوبة اليه المزيج التالي : يقول الشهرستاني « ثم قـال انبادقليس : العنصر الاول بسيط من نحو ذات العقل الذي هو دونه ، وهـو ليس بسيطاً مـطلقاً (. . .) فالعنصر ذاته مركب من المحبـة والغلبة ، وعنهمـا ابدعت الجـواهر البسيـطة الروحـانية ، والجواهر المركبة الجسمانية (. . .) وقال : لَمَّا صور العنصر الاول في العقل ما عنده من الصور المعقولة الروحانية ، وصور العقل في النفس ما استفاده من العنصر ، صورت النفس الكلية في الطبيعة ما استفادت من العقل » فكانت « الطبيعة الكلية » التي خاصيتها « الغلبة » بينما « النفس الكلية » خاصيتها « المحبة » . ومن « النفس الكلية » انبثقت النفوس الجزئية البشرية كما انه من الطبيعة الكلية انبجست القوى الطبيعية المتضادة . والانسان مركب من نفس جزئية وقوى طبيعية . وقد تمردت القوى الطبيعية هذه « لبعدها عن العلة (= الاولى) لكونها معلولة عن كلياتها وطاوعتها الاجزاء النفسانية مغترة بعالمها الغرار الغدار فركنت الى لذات حسية من مـطعم ومشرب (. . .) ونسيت مـا طبعت عليه من ذلـك البهاء والحسن والكمال الروحاني النفساني العقلي . فلما رأت النفس الكلية تمردها واغترارها أهبطت اليها جزءاً من اجزائها هو ازكى واشرف (. . .) يحبب الى النفوس المغترة عالمها ويذكرها بما نسيت ويعلمها ما جهلت ويطهرها بما تدنست فيه ويزكيها عمـا تنجست به ، وذلـك الجزء الشريف هو النبي المبعوث في كل دور من الادوار ، فيجري على سنن العقل والعنصر الاول من رعاية المحبة والغلبة فيتألف بعض النفوس بالحكمة والموعظة الحسنة ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة (. . .) فيخلص النفوس الجزئية الشـريفة التي اغتـرت بتمويهـات النفسين المزاجيتين (= البهيمية والنباتية) . . . فتصعد النفس الجزئية الشريفة الى عالم الروحانيين بهما جميعاً فتكونان جسداً لها في ذلك العالم كما كانتا جسداً لها هذا العالم »[٣٨] .

واضح انه ليس لانبادوقليس من هذا الذي ينسب إليه إلا فكرة المحبة والغلبة أما الباقي كله فمنحول . ومما يثير الانتباه ورود عبارة : « النبي المبعوث في كل دور من الادوار » وهي عبارة تحيلنا مباشرة الى الفلسفة الاسماعيلية ، كما أن هذه الأراء المنحولة لأنبادوقليس تضعنا

أمام أحد المصادر الذي استمدت منه هذه الفلسفة ، بل كل الفلسفات الباطنية والاشراقية في الاسلام اهم تصوراتها . . . لكن هذه مسألة اخرى نتركها للفصل القادم . أما الآن فلنلخص معطيات هذا الفصل في سطور .

- ١٠ -

لا شك ان القارىء قد لمس معنا الآن ان هناك فعلاً ما يبرر التمييز بين ما اسميناه بـ « المعقول الديني » و « اللامعقول العقلي » في الثقافة العربية الاسلامية ، باعتبار ان الاول يمثل الموروث العربي الاسلامي « المحض » كما حددناه في الفصول الثلاثة الماضية والقسم الاول من هذا الفصل ، وان الثاني يمثل اللامعقول في الموروث القديم ، وقد كانت مهمتنا في الصفحات الماضية رسم صورته كما تحددت داخل الثقافة العربية الاسلامية ، ومن منظور المعقول الديني . وكما اكدنا ذلك في بداية هذا الفصل فقد ظهر جلياً ، من خلال العرض ، ان كلا منهما يتحدد بواسطة الآخر ومن خلاله . وهكذا فاذا كان « المعقول » الديني ، البياني العربي ، يقوم كما أوضحنا ذلك في القسم الاول من هذا الفصل ، على ثلاثة اسس هي : القول بمعرفة الله بواسطة الاستدلال عليه بالكون ونظامه ، والقول بنفي الشريك عنه في الخلق والتدبير ، والقول بالنبوة ، فان اللامعقول « العقلي » يتحدد بما يناقض هذه الاسس : فالمانوية بقولها بمبدأين اثنين (= إلهين احدهما للنور والآخر للظلمة) وبالتطهير والخلاص (= الاستغناء عن النبوة) تتعارض بشكل صريح مع مبادىء الاسلام ، التوحيد والخلق والنبوة . أما آراء الصابئة وهي ما يعرف في تاريخ الاديان وتاريخ الفلسفة بـ « الهرمسية » فانها بتصويرها الله في صورة إله لا يصدق عليه الوصف ولا يعلم الكون ولا يدبره ، ثم ان قولها ، بالتالي ، بـ « متوسطات » اليها يرجع الاختراع والايجاد وتصريف الامور ، ثم ان انكارها الصريح للنبوة . . . كل ذلك يجعلها تتعارض على طول الخط مع المبادىء التي يقوم عليها الدين الاسلامي . وأخيراً فان إلهيات الأفلاطونية المحدثة كما عرضناها قبل منحولة لـ « الحكماء السبعة » تسير هي الاخرى في وفاق تام مع الهرمسية وبالتالي تتعارض مع « المعقول » الديني العربي .

أمّا ما يبرر ادراج هذه التيارات الثلاثة في اطار ما اسميناه بـ « اللامعقول العقلي » فهو تأكيدها جميعاً على عجز العقل البشري على تحصيل اية معرفة عن الله من خلال تدبر الكون ، الشيء الذي ينتج عنه ان معرفة الانسان للكون يجب ان تمر عبر اتصاله المباشر بالحقيقة العليا : الله .

انه « العقل المستقيل » الذي سيكون علينا الآن تحديد ملامحه الرئيسية في الموروث القديم قبل العودة الى تحديد مواقعه في الثقافة العربية الاسلامية والتعرف على اشكال حضوره فيها .

هوامش الفصل السابع

(١) الزركشي : **البرهان في علوم القرآن** ج ٢ ص ١٦١ وما بعدها . دار المعرفة بيروت الطبعة الثانية .

(2) E.R. DODDS: **Les Grecs et l'irrationnel.** P.179 Flammerion. Paris 1977.

(٣) الشهرستاني : **الملل والنحل** ج ١ ص ١٢ - ١٣ تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ، ثلاثة أجزاء في مجلد واحد ، مؤسسة الحلبي القاهرة ١٩٦٨ .

(٤) نفس المرجع ج ١ ص ٣٦ .

(٥) نفس المرجع ج ٢ ص ١٣ .

(٦) نفس المرجع ج ٣ ص ٩٥ .

(٧) نفس المرجع ج ٢ ص ٣٧ - ٣٨ - ٤٩ .

(٨) نفس المرجع ج ٢ ص ١٣ .

(٩) هاملتون جيب : **دراسات في حضارة الاسلام** ص ١٦ ترجمة احسان عباس وآخرون دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٤ .

(١٠) انظر لائحة بكتب ماني في **فهرست** ابن النديم ص ٣٣٧.

(١١)فاروق‌عمر : **التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين** ص ١٣٢ ، مؤسسة المطبوعات العربية لبنان ١٩٨٠ .

(١٢) نفس المرجع ص ١٣٠ .

(١٣) اكتشفت في عام ١٩٣٠ في مدينة المعادي جنوب غرب الفيوم بمصر مجموعات من النصوص المانوية بما في ذلك رسائل ماني نفسه ، ونصوصاً اخرى مترجمة الى القبطية . وفي سنة ١٩٤٥ اكتشفت قرب نجع حمادي في مصر العليا قُلّة تضم ما لا يقل عن ١٣ مجلداً من النصوص المانوية ، وقبل ذلك في اوائل هذا القرن اكتشفت نصوص اقدم عهداً وذلك في ناحية طرفان شمال غرب تركستان الصينية ، وأيضاً في كانسو وهي نصوص مانوية كتبت بلهجات ايرانية وباللغة التركية القديمة وباللغة الصينية . وأخيراً فقط في ١٩٧٠ اكتشفت في مصر نصوص هامة تروي وقائع شباب ماني ورسالته الدينية :انظر: Henri-Charles Ruech: **En quête de la gnose T.1, P:XI. ed.** Gallimard. 1978. Paris.

(١٤) بول ماسون اورسيل : **الفلسفة في الشرق** ص ٩٦ ترجمة محمد يوسف موسى دار المعارف القاهرة ١٩٤٧ .

(١٥) فاروق عمر ، نفس المرجع المذكور اعلاه ص ١٢٩ .

(١٦) كارل هينريش بكر : **تراث الأوائل في الشرق والغرب** ، مقالة ضمن **التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية** ترجمة عبد الرحمان بدوي ص ٨ دار النهضة ١٩٦٥ .

(١٧) المسعودي **مروج الذهب** ج ٨ ص ٢٩٣ .

(١٨) ابن النديم : **الفهرست** ص ٣٢٠ طبعة فلوجل .

(١٩) نفس المرجع ص ٣٤٠ ـ ٣٤١ .

(٢٠) البيروني : **الآثار الباقية** ص ٣١٨ .

(٢١) نفس المرجع ص ٢٠٣ .

(٢٢) الشهرستاني **الملل والنحل** ج ٢ ص ٦٣ وما بعدها .

(٢٣) ابن النديم : **الفهرست** ص ٣١٨ .

(٢٤) البيروني : نفس المرجع السابق ص ٢٠٥ .

(٢٥) انظر **مختار الحكم ومحاسن الكلم** لأبي الوفاء المبشر بن فاتك ص ٧ تحقيق عبد الرحمان بدوي . المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط ٢ سنة ١٩٨٠ . وأيضاً : **تاريخ الحكماء** . . . مختصر الزوزني من كتاب اخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفط مادة « ادريس » أول الكتاب .

(٢٦) ابن النديم : **الفهرست** ٣١٨ ـ ٣٢٠ .

(٢٧) البيروني : **الأثار الباقية** ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .

(٢٨) الشهرستاني : **الملل والنحل** ص ٦٤ ـ ٦٥ ـ ٦٦ .

(٢٩) ابن النديم : **الفهرست** ص ٣٥١ ـ ٣٥٣ .

(٣٠) القفطي : **أخبار الحكماء** . . . مختصر الزوزني ص ٣ .

(٣١) انظر ترجمته في المقدمة التي كتبها عبد الرحمان بدوي للطبعة التي حققها من الكتاب المذكور .

(٣٢) المرجع اعلاه ص ١٨٥ ـ ١٨٦ . الشهرستاني: ج ١، ص ١١٩ وما بعدها.

(٣٣) للشهرستاني كتاب بعنوان **مصارعة الفلاسفة** يرد فيه على إلهيات ابن سينا ويتهمه بعدم التقيد بقواعد المنطق ، منطق ارسطو . تحقيق سهير محمد مختار ، مطبعة الجبلاوي القاهرة ١٩٧٦ .

(٣٤) الشهرستاني : **الملل والنحل** ج ٢ ص ١١٩ .

(٣٥) راجع دراستنا عن فلسفة ابن سينا المشرقية المنشورة ضمن كتابنا « **نحن والتراث** » ، دار الطليعة بيروت .

(٣٦) الشهرستاني نفس المرجع ج ٢ ص ١٢١ .

(٣٧) واضح ان المقصود بـ « العقل » هنا هو « المعلول الثاني » في عبارته السابقة اي العقل الكلي وليس العقل البشري . وإذن فقوله : « المنطق لا يعبر عما عند العقل » معناه ان العقل البشري لا يستطيع ادراك الاله ولا البرهنة عليه بالمنطق ، باعتبار ان العقل الكلي هذا هو الاله الخالق المكلف من طرف الأله المتعالي بتدبير الكون .

(٣٨) الشهرستاني : نفس المرجع ج ٢ ص ١٢٦ وما بعدها .

الفصل الثامن

العقـل المستقيــل

١ ـ في الموروث القديم

ـ ١ ـ

ان الانطلاق في فحص طبقات الموروث القديم في الثقافة العربية من الصورة التي تقدمها لنا عنه المؤلفات العربية القديمة قد جعلنا أمام أمشاج من الآراء الفلسفية والدينية لا نجد لها مكاناً في التاريخ « الرسمي » للفلسفة السائد اليوم . وهذا ليس راجعاً إلى أن تلك الأمشاج خالية تماماً من كل ما يثير اهتمام الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة ، بل لأن **تاريخ الفلسفة « الرسمي » المعاصر تحكمه « المركزية الأوروبية »** ، وبالتالي فهو لا يهتم إلا بالطريق الذي سلكته الفلسفة من بلاد اليونان موطنها الأصلي الى روما وأوروبا العصور الوسطى ثم أوروبا الحديثة . أما الطريق الذي سلكته الفلسفة من أثينا إلى الشرق ، خلال فتوحات الاسكندر وبعدها إلى أن استقرت في بغداد عاصمة العباسيين، فهو لا يهتم بها. وإذا مر مرور الكرام بمدرسة الاسكندرية في القرن الثالث الميلادي فليشير فقط إلى أن أفلوطين (٢٠٥م ـ ٢٧٠م) درس بها ، على شخص يحيط به الغموض اسمه أمونيوس ساكاس ، قبل أن يرحل إلى روما حيث أقام هناك مدرسته المشهورة التي ستستأثر وحدها باسم « الأفلاطونية المحدثة » .

هكذا يغيب عن المسرح، مسرح تاريخ الفلسفة «الرسمي»، الطريق الآخر الذي سلكته الفلسفة، أثناء فتوحات الاسكندر وبعدها، نحو الشرق. والنتيجة تجاهل اسكندرية ما قبل وما بعد أفلوطين وما تفرع عنها من مدارس أخرى كمدارس فلسطين ، وتجاهل انطاكية وامتداداتها كمركز ثقافي خصب شمل اشعاعه سورية كلها ، وتجاهل المدارس « الشرقية » الأخرى في العراق وفارس وخراسان . وبعبارة أخرى إن ما هو غائب في هذا التاريخ « الرسمي » للفلسفة هو بالضبط ما نحن في حاجة اليه هنا ، هو تاريخ المراكز الثقافية في كل من مصر وفلسطين وسورية والعراق وايران ، هذه المراكز التي احتضنت العلم والفلسفة « اليونانيين » مدة تزيد

على عشرة قرون ، ما بين موت الاسكندر سنة ٣٢٣ ق م وعصر التدوين في الاسلام (القرن الثامن الميلادي) .

هذا التاريخ « الرسمي » لـ « الفلسفة القديمة » الأوروباوي النزعة « يتواطأ » إذن مع ما دعوناه في الفصل السابق بـ « التاريخ الركامي » المشحون بالآراء المنحولة والمطبوع بتداخل الأزمنة الثقافية والذي تقدمه لنا كتب « الملل والنحل » العربية مما يزيد من فقرنا إلى المعطيات التاريخية التي تهم موضوعنا : أصول وفصول تيارات اللامعقول التي برزت فياضة في الثقافة العربية الإسلامية انطلاقاً من عصر التدوين .

نعم ، يبرز كثير من المستشرقين دور المدارس السريانية في انطاكية ونصيبين وحران (بشمال سورية والعراق) وجنديسابور (جنوب فارس) في نقل الفلسفة والعلوم اليونانية إلى العربية . وبعضهم يريد أن يلتمس لهذه المدارس تأثيراً في النواحي الثقافية الأخرى في الإسلام كعلم الكلام مثلاً . ومع تقديرنا ، التقدير الكامل ، للدور الذي قام به أساتذة هذه المدارس السريانية وتلامذتها في حركة الترجمة في الاسلام ، فإننا مع ذلك لا نجد فيها ، أو على الأقل فيما يقدِّم لنا عنها ، ما يلبي حاجتنا . فلقد « كان ما يعلم في تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجهاً بحيث يواتي حاجة الكنيسة »[1] . لقد كانت هذه المدارس مشغولة بتحديد العلاقة بين اللاهوت والناسوت في ذات المسيح ، والنزاع كان أساساً بين اليعاقبة الذين أكدوا على وحدته فجعلوا منه إلهاً وبين النسطوريين الذين أثبتوا له خصائص بشرية في الوجود والإرادة والفعل مميزين بينها وبين ما فيه من عنصر إلهي . وقد استعان « المتكلمون » المسيحيون بالمنطق الأرسطي في معالجة هذه المشكلة الدينية . وغني عن البيان القول إن هذه المناقشات كانت تشكل أو تنتج ما يمكن التعبير عنه بـ « المعقول » الديني للمسيحية الشرقية ، وهو يقع بعيداً عن تيارات اللامعقول « العقلي » التي تهمنا هنا أصولها وفصولها ، تلك التيارات التي تحدث عنها الشهرستاني باسم آراء « الروحانيين من الصابئة » من جهة ، وباسم فلسفة « الحكماء السبعة » من جهة أخرى .

نعم هناك مدرسة حران التي لم يَتَنَصَّر أهلها والتي احتفظت بسبب ذلك بالطابع اليوناني الوثني ، مع عناية خاصة بالعلوم الفلكية التي انتقلت إليها من بابل مع ما يرتبط بها من عبادة الكواكب والاشتغال بالتنجيم والسحر[2] . وتزداد أهمية حران بالنسبة لموضوعنا لكونها كانت كما رأينا في الفصل السابق مقراً للصابئة الذين تشكل فلسفتهم الدينية الهرمسية أحد التيارين الرئيسيين في قطاع اللامعقول في الموروث القديم ، هذين التيارين اللذين نريد التعرف على مصادرهما وتاريخ تشكلهما والنظام المعرفي الذي يؤسسهما .

نعم لقد قام الحرانيون بدور كبير في حركة النقل والترجمة في الاسلام وبكيفية خاصة في مرحلتها الثانية[3] ، فنقلوا كثيراً من تراث مدرستهم العلمي والفلسفي الى العربية بما في ذلك بعض المؤلفات الهرمسية . غير أن معلوماتنا الراهنة عن مدرسة حران لا تسعفنا كثيراً في

موضوعنا ، فكل ما نعرفه عنها أنهـا اشتهرت منـذ أوائل الميـلاد ، وأنها قـد عنيت بالعلوم الكلدانية الى جانب عنايتها بتيارات من الفلسفة اليونانية . وأهم حدث علمي يـرتبط اسمه بحران هو انتقال « مجلس التعليم » (= الكتب والأساتذة) إليها في خلافة المتوكل التي دامت من سنة ٢٣٢ هـ إلى ٢٤٧ هـ . وكان « مجلس التعليم » هذا قد استقر قبل ذلك لمدة مائة وأربعين سنة في انطاكية التي كان قد انتقل اليها من الاسكندرية أثناء خلافة عمر بن عبد العزيز أي ما بين سنة ٩٩ هـ وسنة ١٠١ هـ . ونحن نعرف أن هذا « المجلس » لم يدم مقامه طويلاً في حـران إذ انتقل إلى بغـداد في خلافـة المعتضد التي دامت من سنـة ٢٧٩ هـ إلى سنة ٢٨٩ هـ ، « وعلى هذا لم تستمر الدراسة في حران أكثر من أربعين سنة » ، وهي فترة تقع كما قلنا ما بين خلافة المتوكل وخلافة المعتضد . وبما أن الأدبيات الهرمسية كانت قد انتشرت في الثقافة العربية الإسلامية قبل هذا التاريخ ، كما سنبين في الفصل القادم ، فإن مـدرسة حران ، أو على الأقل « مجلـس التعليم » الذي انتقل اليها ، لا يمكن أن يكون المصـدر الوحيد للهرمسية في الإسلام ، فلا بد أن يكون هناك مصدر أو مصادر أخرى سابقة . وبما أن موطن الهرمسية الأصلي هو الاسكندرية ، كما سنبين بعد قليل ، فإننا نرجح أن يكون انتقال **الأدبيات الهرمسية الى الثقافة العربية الإسلامية قد تم على مرحلتين** : في المرحلة الأولى كان المصدر هو الإسكندرية نفسها ولربما أيضاً بعض فروعها في فلسطين . أما في المرحلة الثانية فلقد كانت مدرسة حران هي المصدر الأساسي . ومن دون شك فإن ما نقل من حران يرجع معظمه الى مدرسة الاسكندرية التي كان مجلس تعليمها قد انتقل إليها كما أشرنا إلى ذلك قبل .

يبقى بعد هذا ذلك الخليط من الآراء الفلسفية المنحولة لـ « الحكماء السبعة » ، وفي مقدمتهم امبادوقليس المنحول الذي قلنا إنه كان المصدر الخصب الذي غرفت منه التيارات الباطنية في الإسلام مشرقاً ومغرباً . ومع أن تلك الأراء الفلسفية المنحولة ذات النزعة الغنوصية الواضحة تلتقي في كثير من جوانبها الأساسية مع العناصر الرئيسية في الفلسفة الدينية الحرانية الهرمسية فإن كون الشهرستاني يعرضها على أنها تمثل رأي الفلاسفة « الأوائل » ، تمييزاً لها عن فلسفة أرسطو وشراحه من جهة ، وعلى أنها من جهة أخرى غير مرتبطة بآراء الروحانيين من الصابئة (= الهرمسية) التي عرضها عرضاً مستقلاً باعتبار أنها لا تدخل في « الفلسفة » ، إن هذا وذاك يشيران إلى أن المصـادر التي استقى منها الشهـرستاني تلك الفلسفـة المنحولـة لـ « الحكماء السبعة » هي غير المصادر التي استقى منها آراء الصابئة الحرانيين . وإذا رجعنا إلى ابن النديم والبيروني ، وقد عاشا قبل الشهرستاني (الأول بنحو قرن ونصف والثاني بنحو قرن) فإننا سنجد لديهما ما يزكي هذا الفصل الذي أقامه الشهرستاني بين آراء الصابئة وحكمة **« الحكماء السبعة » ، فالحديث عندهما عن الصابئة ومعتقـداتهم يَرِدُ منفصـلاً عن الفلسفة والفلاسفة ، مما يؤكد فعلاً أن الأمر يتعلق بمصدرين مختلفين .**

هناك جانبان آخران يلفتان النظر في العرض الذي قدمه الشهرستاني عن الفلسفة والفلاسفة ويتصلان بموضوعنا . الجانب الأول يتمثل في إشارته إلى أن فلاسفة الاسلام قد أغفلوا ذكر « الحكماء السبعة » و « أهملوا ذكر مقالاتهم »[٤] مما يدل على وعيه التام بأن فلسفة هؤلاء الحكماء تختلف عن فلسفة فلاسفة الإسلام « الرسميين » (= الكندي ، الفارابي ، ابن سينا) الذين يقول عنهم إنهم « قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين »[٥] ، أما الجانب الثاني الذي يلفت الانتباه في عرض الشهرستاني فهو تصنيفه لأفلوطين (= باسم « الشيخ اليوناني ») ضمن الفلاسفة المتأخرين الذين يضع على رأسهم ارسطو والذين يضعهم جميعاً في الطرف المقابل لفلسفة « القدماء » فلسفة « الحكماء السبعة » .

والوقع أن أفلوطين (٢٠٥م ـ ٢٧٠م) غائب تماماً عن الفضاء الفلسفي في الإسلام . فابن النديم يذكر « فلوطينس » ضمن قائمة بأسماء شراح أرسطو[٦] ، بينما يورد الشهرستاني حكماً للشيخ اليوناني الذي تبين اليوم أن المعنى به هو أفلوطين[٧] . أما القفطي فيذكره باسمه الحقيقي (= فلوطين) ويقول عنه إنه « شرح شيئاً من كتب ارسطوطاليس » وإن بعض تصانيفه نقلت من اليونانية إلى السريانية ثم يضيف : « **ولا أعلم أن شيئاً منها خرج إلى العربي** »[٨] . نعم هناك كتاب « اتولوجيا ارسطوطاليس » الذي هو عبارة عن عرض مفصل لبعض تساعات أفلوطين ، ولكن هذا الكتاب لا يمكن أن يكون مصدراً من مصادر فلسفة « الحكماء السبعة » ـ اعني المنحولة ـ كما عرضها الشهرستاني ، وذلك لسببين أولهما أن نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو تبعده تماماً عن المصادر التي استقى منها الشهرستاني تلك الفلسفة المنحولة ، وثانيهما أن هذه الفلسفة نفسها تختلف في مضمونها عن تلك الواردة في « أتولوجيا أرسطوطاليس » .

هناك إذن مصادر لم تصل الينا استقى منها الشهرستاني ما عرضه من الآراء الفلسفية المنسوبة إلى « الحكماء السبعة » ، وفي وضعية كهذه لا يبقى أمامنا إلا طريق واحد للبحث عن أصولها وفصولها ، وهو مقارنتها بما يمكن أن يكون مصدراً لها ، قريباً أو بعيداً . إن الارتباط الممكن إقامته في هذه الحالة هو **الارتباط البنيوي** بين الأفكار وليس رد هذه الأفكار الى أشخاص تربطهم علاقة التلمذة: بمعنى أننا لا نستطيع أن ننسبها لشخص أو أشخاص معينين ، ولكننا نستطيع ـ إن وجدنا إلى ذلك سبيلاً ـ ربطها بهذا الفيلسوف أو ذاك ، بهذا الاتجاه أو ذاك ، على أساس القرابة البنيوية بين المذاهب . وإذا كنا نلح كل هذا الالحاح على تحديد مصدر تلك الفلسفة المنحولة فلأنها لقيت رواجاً كبيراً في الثقافة العربية الاسلامية وبكيفية خاصة لدى الاتجاهات الباطنية من اسماعيلية ومتصوفة . **وبعبارة أخرى إن الأمر يتعلق أساساً بالبحث عن أحد المصادر الرئيسية للامعقول « العقلي » في الفكر العربي الإسلامي ، المصدر الذي شكل مع الهرمسية تياراً قوياً في هذا الفكر منذ بداية عصر التدوين واستمر يحتل مواقع رئيسية داخله إلى أن اكتسح ساحته كلها تقريباً في « عصر الانحطاط » .**

إنه تاريخ ما يهمله « تاريخ الفلسفة في الاسلام » وما يسكت عنه تاريخ الفلسفة « الرسمي » الأوروباوي النزعة الذي يؤرخ لـ « العقل الأوروبي » وحده ، **تاريخ « اللامعقول العقلي »** في الثقافة العربية الإسلامية الذي سيكون علينا الآن البحث عن أصوله وفصوله .

فإلى أين سنتجه ؟

من حسن حظنا أن أبحاثاً حديثة نسبياً(٩) تنتمي « رسمياً » ، في الثقافة الأوروبية ، إلى « تاريخ الأديان » ، تسعفنا بعض الشيء فيما نحن بصدد البحث عنه ، فضلاً عن أنها تلقي أضواء كاشفة على الحياة الفكرية في مركزين هـامين من المراكـز التي تشكلت فيها بعض طبقات الموروث القديم ، وبالخصوص منها طبقات « اللامعقول العقلي » موضوع بحثنا ، فهي تقدم لنا من جهة دراسة علمية وافية عن الهرمسية وتـاريخ تشكلهـا ومضمونهـا الديني والفلسفي و « العلمي » ، كما تضع أمامنا من جهة أخرى صـورة واضحة عن الأفـلاطونيـة المحدثة في صيغتها المشرقية(١٠) التي نقرأ فيها بوضوح العناصر الأساسية للفلسفة المنحولة لـ « الحكماء السبعة » كما عرضها الشهرستاني .

- ٢ -

لعل أحدث وأوفى دراسة عن الهرمسية ، هي تلك التي قام بها الباحث الفرنسي المقتدر فيستوجيير Festugière الذي حقق النصوص الهرمسية وترجمها إلى الفرنسية في أربعة مجلدات ثم أردفها بدراسة عامة للفكر الهرمسي في أربعة مجلدات أخرى(١١) . وعلى الرغم من أن دراسته هذه محكومة هي الأخرى بـ « المركزية الأوروبية » إذ يتناول الهرمسية بوصفها تياراً فكرياً داخل الأمبراطـورية الـرومانيـة من جهة ، ويحـاول من جهة أخـرى **ربطهـا مباشـرة بأفلاطون** ، وبالخصوص في الجانب الفلسفي الديني منها ، على الرغم من ذلك **فإن عمل فيستوجيير سيظل من أعظم الأعمال وأكثرها فائدة بالنسبة لتاريخ مدرسة الإسكندرية خاصة ولأفول العقلانية اليونانية بكيفية عامة** . ويهمنا هنا أن نقتبس منها ما يلقي أضواء كاشفة على جوانب أساسية من الموروث القديم الذي نحن بصدده . لنبدأ **بأُفول العقلانية اليونانية وأسبابه ونتائجه**(١٢) .

يستعرض فيستوجيير العوامل الإجتماعية والتاريخية التي أدت أو ساعدت على تفكك العقلانية اليونانية وانحلالهـا مع القـرن الأول للميلاد ، وفي مقـدمة تلك العـوامل التمـزق الإجتماعي والنفسي الذي تسببت فيه الحروب المتوالية منذ فتوحات الإسكندر في القرن الرابع قبل الميلاد إلى ما بعد قيام الأمبراطورية الرومانية في القرن الأول قبل الميلاد . ومع إبرازه لهذه العوامل التاريخية الإجتماعية فإنه يؤكد بكيفية خاصة على **التمزق الذي أصـاب العقلانيـة اليونانية بعد أرسطو مباشـرة** حيث تعددت المـدارس الفلسفية المتنـاحرة ، وظهـر الشكاك وانتشرت أطروحاتهم مما جعل **العقل اليوناني** يبدو « **وكأنه يلتهم نفسه** » . ويعزو فيستوجيير

هذا الإنفجار الداخلي للعقلانية اليونانية إلى اعتمادها على المنشآت الفكرية الاستنباطية دون اللجوء إلى التجربة ، بله الاحتكام اليها . لقد أطلق العقل اليوناني العنان لنفسه محتقراً التجربة مستنقصاً من المعرفة الحسية معتمداً كل الاعتماد على ديالكتيكه الداخلي « فكان من الحتم أن تكون تلك القوة الديالكتيكية ، التي كانت تتميز عند الاغريق بكيفية خاصة بالمرونة والدقة والنفاذ ، والتي تولت التشييد ، كان من الحتم أن تكون هي نفسها التي تتولى تقويض البناء » الذي شيدته[١٣] .

ومهما يكن من أمر ، وسواء كان العامل « الحاسم » في أفول العقلانية اليونانية وانفكاكها ، راجعاً إلى الظروف التاريخية الإجتماعية الجديدة التي رافقت فتوحات الاسكندر والحروب التي تلتها ، أو كان راجعاً إلى طبيعة تلك العقلانية ذاتها فإن البديل الذي قام ليخلفها هو نقيضها : اللاعقلانية ، أي اعتماد مصدر آخر للمعرفة خارج الحس والعقل . يقول فيستوجيير في هذا الصدد : « وكما يحدث غالباً فلقد رافق هذا الأفول الذي أصاب الفكر اليوناني نمو واتساع لا في الرغبة في التدين الحقيقي (. . .) بل في الهوس الديني . لقد بدا الإنسان وكأنه يريد أن يعبر بذلك عن استسلامه للقوى الإلهية طالباً منها أن تمده على شكل وَحْي وإلهام شخصي بما كان يريد الحصول عليه من قبل بواسطة قواه العقلية وحدها . وشيئاً فشيئاً أخذت العقلانية الاغريقية القديمة التي حررت الفكر العلمي منذ الأيونيين الأوائل من هيمنة الأسطورة وشبح الآخرة ، أخذت تترك المجال لوضعية فكرية مختلفة تماماً ، وضعية تتسم في آن واحد بفقدان الثقة في العقل والركون إلى مصادر للمعرفة اجنبية عنه . ولم تكن الواحدة من هاتين الظاهرتين نتيجة للأخرى بل لقد كانتا ، بالأحرى تعبران معاً عن ظاهرة واحدة بعينها هي استقالة العقل »[١٤] .

جاء في نص هرمسي ما يلي : « سآتيك بِنَبَأ هو من قبيل الوحي فأقول لك أنه لن يقوم بعدنا أي حب خالص للفلسفة ، الفلسفة التي تجعل شغلها الوحيد معرفة الله على وجه أفضل ، بالاستغراق في التفكر والخشوع والقيام بالشعائر المقدسة . ذلك أن كثيراً من الناس قد بدأوا فعلاً في افسادها بجميع أنواع السفسطة (. . .) إنهم يخلطونها بعلوم عديدة عصية على الفهم كالحساب والموسيقى والهندسة . ولكن الفلسفة الخالصة ، الفلسفة التي لا تهتم إلا بالتدين والعبادة ، لا ينبغي لها أن تشغل نفسها بالعلوم الأخرى إلا بمقدار ما تكون (. . .) شبه المدخل إلى تأمل وتقديس ومباركة صنع الله وقدرته (. . .) إن تقديس الله بقلب ونفس فارغين من كل ما يشغلهما عنه وتبجيل بديع صنعه والقيام بأعمال الشكر والحمد لارادته التي هي وحدها الخير كل الخير ، تلك هي الفلسفة التي لا يدنسها أي فضول سيىء للعقل »[١٥] .

ويضيف فيستوجيير قائلاً : « هكذا قامت العقلانية الاغريقية ، بعدما قوضت نفسها بنفسها ، برد فعل مشؤوم ووجهت الناس إلى اللامعقول ، إلى شيء ما يقع ، فوق العقل أو تحته أو خارجه على الأقل ، يقع على مستوى الحدس الصوفي أو على مستوى الإشراق وأسراره أو على مستوى السحر وعجائبه ، وأحياناً اتجه الناس إلى هذه المستويات جميعاً .

لقد تعب الناس من تلك الحجج التي لم تكن تصلح إلا في إظهار العقل بمظهر المتناقض المتهافت . وفي انتظار (= الحصول على مصدر للمعرفة مباشر ويقيني أي في انتظار « الكشف ») كان لابد من العيش ، لا بد من إعطاء معنى للحياة ، وبالتالي فإن ما كان الناس في حاجة اليه هو تعليمات تصدر إليهم ، هو سلطة تطلب منهم الخضوع لها ، هو الإيمان والتسليم . لم يعودوا يرغبون في البراهين فلقد كانوا يريدون أن يؤمنوا (. . .) لقد كانوا يبحثون عن الوحي والإلهام النبوي . ذلك لأنه لما كان الله هو وحده الذي يُحْسِن الكلام عن نفسه فإنه من الضروري توجيه السؤال إليه. ولا فرق بين أن يجيبك شخصياً بواسطة أحد العرافين أو يكلمك خلال رؤ يا ينعم بها عليك ، وبين أن تصدق برسله الذين كانوا على اتصال به في ماض سحيق والذين سجلوا في كتب مقدسة ما أخذوه منه » ، ومن هنا اتجهت الأنظار إلى بلاد الشرق ، الى « **الشعوب التي ترى قبل غيرها اشراقة الشمس** » ، الشمس ـ الاله « التي تتصل بصورة أكثر نقاء ، وبكيفية مباشرة تماماً ، مع تلك البلاد (. . .) التي يحتفظ كهنتها في معابدهم القديمة ، مع حرص شديد ، بأسرار عجيبة ، ويلفظون بأصوات لها قوة التأثير فتمارس سلطة سحرية بمجرد النطق بها . والأمثلة كثيرة على رواج وانتشار هذا الميل إلى التصوف وطلب النبوة خلال القرون الأولى للميلاد » .

تتجلى هذه **الميول اللاعقلانية** ، أولا وقبل كل شيء ، وفي مجال الفلسفة بالذات ، في الإقبال على **بعث الفيثاغورية وتجديدها** . ويقرر فيستوجيير « **أن الإيمان بفيثاغورس كان يزداد بمقدار ما كان يتناقص سلطان العقل** » . ويفسر ذلك بأن ما كان يشكل قوة الفيثاغورية الجديدة هو أنها لم تكن فلسفة ، أي منظومة من الأفكار المتكاملة المتناسقة حول الله والعالم والإنسان ، فهي لم تكن تعتمد البرهان ، وإنما كانت عبارة عن نظام كهنوتي يكرس الانقياد الأعمى لما يقوله كائن يأتيه الوحي والإلهام ، لا يهتم بإقناع الناس ، بل يريد أن يسلموا له تسليماً . لقد كان على كل نقاش ان يتوقف بمجرد ما يرتفع صوت يفوه بتلك الكلمة التي كان لها فصل الخطاب ، كلمة : « نطق المعلم فقال . . » . **أما هذا** « **المعلم** » **فهو إما إله أو نبي** أو ولي ، وعلى كل حال فآيته الإتيان بالخوارق والكرامات ، وبالتالي امتلاك للحقيقة » .

لقد كانت الفيثاغورية الجديدة في جوهرها قراءة لأفلاطون بواسطة فيثاغورس ، الشيء الذي يعني « تتويجه بتاج النبوة » . غير أن هذا لا يعني الوقوف بها في الحدود التي تحرك فيها الفيلسوفان اليونانيان . فلقد كان الناس يطلبون القديم التليد : « ذلك لأنه إذا كانت العقيدة ، أية عقيدة ، تزداد سلطتها عندما تلبس لباس النبوة ، وعندما تستمد هذه النبوة أصولها من ماض سحيق فلماذا لا يتم الذهاب إلى أبعد من فيثاغورس ، إلى منابع الحكمة القريبة من عالم الربوبية ، الحكمة العتيقة التي ليس لها بداية ولا تاريخ »[١٦] .

العودة إلى فيثاغورس وإلى من هم أقدم منه من الفلاسفة وأصحاب النبوة وأهل الحكمة العتيقة ، ذلك هو الإتجاه الذي ساد القرن الثاني والثالث للميلاد في الامبراطورية الرومانية

وبكيفية خاصة في جزئها الشرقي مصر ـ سوريا. . . الخ . والنتيجة هي ذلك التيار الفلسفي الديني الذي يحمل امشاجاً من آراء فلاسفة ما قبل سقراط معروضة عرضاً افلاطونياً دينياً على الشكل الذي رأيناه عند الشهرستاني في حديثه عن الفلاسفة الاوائل « اساطين الحكمة » او « الحكماء السبعة » . وإذا كنا لا نستطيع ربط تلك الأمشاج بشخصية او شخصيات معينة ربطاً مباشراً ، فمعروف تاريخياً ان اول من تصدى لإنشاء فلسفة من هذا النوع الذي يقرأ فيه افلاطون بواسطة فيثاغورس مع الاقتباس من « حكمة الشعوب ذات الشهرة المجيدة » ، شعوب الشرق ، هو نومينيوس الافامي NUMÉNIUS D'APAMÉE مؤسس الافلاطونية المحدثة ، وبالذات الصيغة المشرقية منها ، وايضاً أحد اولئك الذين تلتقي آراؤهم مع الفلسفة الدينية الهرمسية في كثير من النقاط الأساسية ، هذا بالإضافة إلى تأثيره في مدرسة الاسكندرية الفلسفية وفي افلوطين بالذات . فلننتقل إذن إلى افامية مسقط رأس الافلاطونية المحدثة قبل الرجوع إلى الإسكندرية موطن الهرمسية .

- ٣ -

كانت افامية APAMÉE مركزاً علمياً بالغ الأهمية طيلة القرون الأولى للميلاد وهي تقع على نهر العاصي إلى الجنوب من إنطاكية بشمال سورية وتسمى اليوم بـ « قلعة المضيق » . وقد سكنتها جالية اغريقية هامة بالإضافة إلى سكانها السوريين . وإلى هذه المدينة ينتسب نومنيوس مؤسس الأفلاطونية المحدثة فهو أحد أبنائها . وإذا كان بعض الكتاب اللاتينيين قد اطلقوا عليه اسم « نومنيوس الروماني » NUMENIUS LE ROMAIN فإن الباحث الفرنسي هنري شارل بويش[١٧] المختص في تاريخ الأديان وأحد المهتمين بالغنوصية وتاريخها ـ والذي ندين له بالمعلومات التالية حول افامية وفيلسوفها ـ يرى ان هذا الوصف الغريب (= الروماني) قد يرجع إلى التباس وقع لبعض من نقلوا عنه بواسطة مصدر روماني . ويذهب بعض الباحثين إلى القول بأنه ربما كان يهودياً أو على الأقل من أبناء سورية الساميين الذين كانوا على اطلاع واسع بالفكر اليهودي . ويرى باحث عربي معاصر ان اسم نومنيوس ربما يكون ترجمة لاسم عربي هو « **النعمان** » خصوصاً وانه يكتب في بعض المراجع هكذا NOOMINIOS بمضاعفة الحرف الصوتي بعد النون لمحاولة اداء حرف « العين » العربية . وبإسقاط حرف « السين » الذي هو مجرد لاحقة نحوية في اللغة اليونانية يبقى الاسم قريباً جداً في النطق من كلمة « نعمان »[١٨] . وإذا صح هذا فإن مؤسس الافلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية والأصلية سيكون هو الفيلسوف « العربي » النعمان الافامي السوري الذي عاش في القرن الثاني للميلاد .

وسواء صح هذا او لم يصح ـ فمسألة الاسم هنا مبنية على التخمين لا غير ـ فإن الثابت تاريخياً هو ان افامية قد قامت بدور بالغ الأهمية في تكوين ونشر الفلسفة الهيلينيستية ، اي في

تغذية ونشر التيارات الغنوصية والنظريات المقتبسة من الديانات الشرقية تلك التيارات والنظريات التي ازدهرت كرد فعل عل العقلانية الاغريقية التي كانت قد انحلت وتفككت كما بينا ذلك قبل .

يبرز بويش دور افامية كمركز ثقافي انتقائي من خلال المعطيات التالية :

كانت افامية تقع على ملتقى الطرق الآتية من الشرق (العراق وفارس) ومن الغرب (البحر الابيض المتوسط : اليونان) ومن الشمال (انطاكية وآسيا الصغرى حيث مدرسة فرغاموس Pergame) ومن الجنوب (فلسطين والاسكندرية) . وقد شهدت افامية في عهد السلوقيين ازدهاراً عمرانياً إذ بلغ سكانها ١١٧ الف نسمة في القرن الأول الميلادي ، وظلت حتى القرن الرابع الميلادي مدينة سورية - اغريقية تصب فيها مختلف التيارات الفكرية والدينية الوافدة من جميع الجهات فكانت موطناً لمعظم الفلاسفة الذين اشتهروا بالانتقائية ، بالجمع بين فلسفة الاغريق وحكمة الشرق . فقد ولد فيها بوزيدنيوس Posidonios الذي يعتبر مصدراً رئيسياً للهيلينيستية التي يغلب فيها الطابع المشرقي والذي عمل ، على غرار نومنيوس ، على شرح إلهيات افلاطون بواسطة معتقدات شرقية ؛ فضلاً عن انه دمج في التصوف الرواقي عناصر شرقية . وفي القرن الثالث الميلادي صارت هذه المدينة مركز جذب للاجيال الأولى من رجال الافلاطونية المحدثة وبالخصوص منهم يامبليخوس Jamblique (= عند ابن النديم امليخس وعند القفطي ايامليخس) الذي اقام فيها مدرسته التي كان لها دور حاسم في تحويل الافلاطونية المحدثة إلى عرفان شرقي . ليس هذا وحسب فلقد كانت افامية مركزاً لتيارات فكرية اخرى يهودية ومسيحية بحكم اتصالها المستمر بفلسطين . وعلى العموم فلقد كانت سورية آنذاك الموطن التقليدي للفكر اليهودي المسيحي وللتيارات الغنوصية الأولى . فمن هناك صدرت المؤلفات المنحولة والمنسوبة إلى كليمان الفيلسوف الأفلاطوني المحدث الذي تنصر واشتغل بالتوفيق بين الفلسفة والدين . وإلى انطاكية شمال افامية وقريباً منها ينتمي سيردون السوري Cerdon le Syrien استاذ مرقيون وهو من الأوائل الذين قالوا بفكرة الإله المتعالي ، إله الغنوصيين ، في مقابل الاله الخالق الصانع ، اله الانبياء . وربما يكون مرقيون نفسه قد مر بافامية قبل سنة ٤٨ م . ويضيف بويش الى ذلك كله قائلاً : ومهما يكن ، فمن المؤكد أنه منذ عهد الأمبراطور الروماني تراجان (حكم ما بين ٩٨ م و ١١٧ م) كانت افامية مركزاً لجماعة من الفلاسفة المُتَهَوِّدِين الانتقائيين المعروفين بنزعتهم الغنوصية والمدعويين باسم « الكيسيين » Elkeséen أو « الخاصيين » Elkhasaite . ومن أفامية قدم الى روما حوالي سنة ٢٠٠ م المدعو السيبياد Alcibade مبشراً بالوحي الكيسي أو الخاصي وهو مشبع بالتنجيم ، وقد زعم أن هذا الوحي من أصل فارسي .

ويلح بويش على تشبع نومنيوس بالفكر اليهودي على الرغم من نزعته الفيثاغورية الواضحة ، مما جعله يقرأ في فلسفة افلاطون تعاليم موسى ولذلك سماه بـ « موسى الناطق

باليونانية » . ويربط بويش ملاحظته هذه بنظرية هيلينيستية يهودية مشهورة كانت تعتبر افلاطون تلميذاً لليهود وتعتبر محاورته طيماوس منقولة عن سفر التكوين ، كما يشير إلى ان فكرة الإله المتعالي التي قال بها نومنيوس وجميع الغنوصيين فكرة ذات اصول يهودية ، فهي امتداد لفكرة الإله « غير المعلوم » الذي لا يمكن الاخبار عنه بشيء ولا وصفه بشيء والذي قالت به اليهود واعتبرته « أبَا الآلهة » او « رب الارباب » .

ومهما يكن فإن هذا الالحاح على ربط نومنيوس بالفكر اليهودي يجب الا يخفي عنا تفتحه على كل التيارات الفكرية ودعوته إلى الأخذ من منابع الحكمة في الشرق ومن كل الأمم التي كان لها مجد فكري . يقول في نص مشهور له : « عند البحث في مسألة الالوهية لا ينبغي الاقتصار على تعاليم افلاطون وحدها ، بل يجب الرجوعَ إلى ما قبل ، وذلك بربط اقاويله بتعاليم فيثاغورس . ماذا اقول ، بل لا بد من الرجوع إلى الشعوب التي تتمتع بسمعة مجيدة للوقوف على تقاليدها الدينية والتعرف على عقائدها وطقوسها وربط ذلك كله بمبادىء فلسفة افلاطون . يجب الرجوع إلى كل ما شيده البراهمة واليهود والمجوس والمصريون »[١٩] .

والآن ما هي العناصر الرئيسية في فلسفة نومنيوس ؟

يقيم نومنيوس ثنائية حادة بين الاله والمادة ، بين الخير والشر ، باعتبارهما من طبيعتين مختلفتين تماماً ، لا يمكن ان يقوم بينهما اي اتصال مباشر ولذلك يضطر إلى القول بمبدأ وسيط بينهما لكي يتأتى له تفسير نشوء الكون ، وهكذا ينتهي به الأمر إلى القول بثلاثة مبادىء :

- هناك من جهة « الواحد » وهو الاله المتعالي او الخير في ذاته ، وهو عقل ، ولكن لا بمعنى انه يعقل صورة العالم او يدخل في علاقة ما مع الكون ، بل بمعنى انه هوية فقط منعزل منفرد منزه كامل التنزيه .

- وهناك في الطرف المقابل المادة ، وهي مصدر النقص والشر بل هي الشر في ذاته ، وهي لا بد ان تكون قديمة لأنه لا يمكن ان تكون صادرة عن الواحد المتعالي . وكيف يصدر الشر عن الخير والنقص من الكمال ؟

- ومن هنا ضرورة مبدأ ثالث هو الاله الخالق الصانع يكون كالواسطة بين الاله المتعالي والمادة القديمة . وهذا المبدأ الثالث عقل يتجه إلى الواحد المتعالي تارة وإلى المادة تارة اخرى ، ومن حركته هذه نحو المادة يصنع العالم ويدبره ويرعاه . يقول نص هرمسي : « اسمع ما يقوله نومنيوس في إلهياته حول العلة الثانية (= الاله الصانع) : إن العلاقة بين الاله الاول (= المتعالي) والإله الصانع هي كالعلاقة بين مالك الحديقة والبستاني الذي يغرس الاشجار . ان الاله الاول بذر النفوس في جميع الموجودات التي تشترك فيه ، اما الاله الصانع فيتولى فينا غَرْس وتوزيع واعادة غرس البذور التي سبق ان ذرها الاله الاول »[٢٠] . غير ان الإله الصانع برعايته المستمرة للعالم يبدو وكأنه « نفس » العالم بل وكأنه العالم ذاته . ومن هنا كان الاله الصانع والعالم يشكلان في الحقيقة كلاً واحداً ازاء الاله المتعالي . ومن هنا

كانت الثنائية في فلسفة نومنيوس ثنائية صميمة لا يمكن تجاوزها .

من هذه الثنائية على صعيد المبادىء الاولى تفرعت ثنائيات على صعيد العالم كله . هناك في جميع الكائنات التي لها اجسام جانبان جانب يمثل الخير وجانب يمثل الشر . والنفس البشرية تعاني هي الأخرى من هذه الثنائية ما دامت في بدنها الذي اودعها فيه الاله الصانع . ان النفس البشرية هي في الأصل بذرة إلهية صادرة عن الإله المتعالي . ولكن دخولها البدن يخلق فيها نزوعات مادية فتصير النفس نفسان : نفس خيرة لَوَّامة تصارع الشهوات المادية معبرة بذلك عن أصلها الإلهي ، ونفس شريرة أمارة بالسوء منصاعة للمادة . الأولى عاقلة والثانية غير عاقلة . والعاقلة هي وحدها التي يمكنها الاتصال بالله ، المتعالي ، وذلك عندما تتمكن من التحرر من البدن ورغباته وبالتالي التحرر من كل ضرورة . وهذا ما لا يتأتى لكل الناس إذ لا يرقى إلى هذه المرتبة إلا مَنْ بذل مجهوداً متواصلاً لتطهير النفس وتحريرها وتمكينها بالتالي من استرجاع وحدتها وبساطتها والعودة من ثمة إلى أصلها ، إلى حَضرة الاله المتعالي التي هي قَبَسٌ منه . اما سبيل التطهير فهو المعرفة، معرفة النفس ومعرفة أصلها . ولكن المعرفة هنا ليست تلك التي تحصل بالاستقراء والاستدلال واستعمال الرموز والاشارات بل المقصود هو المعرفة التي قوامها الانفصال عن كل شيء والتحرر من كل شيء ، المعرفة التي هي عبارة عن رؤية مباشرة يتحد فيها الرائي والمرئي اتحاداً تاماً[٢١] .

ويرى بويش ان هذا النوع من المعرفة (= العرفان = الغنوص) هو ما كان يعتبره نومنيوس الحكمة التليدة التي يجب اخذها من الشرق لاضافتها إلى فلسفة افلاطون وفيثاغورس ثم يضيف قائلاً: « وهذا في الحقيقة ما لم يكن يقبله ، ولا كان بالإمكان ان يقبله ، العقل الاغريقي في مشرقية نومنيوس ، ولذلك كان الكفاح ضد هذه الثنائية ثابتاً من ثوابت الفلسفة التي قامت بعده . والاعتراض على نومنيوس في هذه النقطة هو حلقة من حلقات الكفاح الذي خاضه ضد الغنوصية ووريثتها المانوية كل من افلوطين وبروقلس وهيبروقليس وسمبليقيوس »[٢٢] .

وبعد : فماذا يمكن ان نستخلصه من نتائج بالنسبة لموضوعنا من هذا العرض الذي قدمناه عن مدرسة افامية وفيلسوفها نومنيوس ؟

إذا نحن عدنا إلى العرض الذي قدمه لنا الشهرستاني عن الفلسفة والفلاسفة ، والذي لخصناه في الفصل السابق وحاولنا ان نقيم بينه وبين فلسفة نومنيوس نوعاً ما من الروابط ، فإننا سنجد انفسنا فعلاً امام « أصل » محتمل لذلك القسم المنحول الذي نجده منسوباً عند الشهرستاني إلى « الحكماء السبعة » . ففكرة الإله المتعالي والقول بالعنصر الأول[٢٣] ثم بالعقل الذي فيه صورة العالم ، ثم بالأصل الالهي للنفس وبالتطهير . . . كل تلك عناصر مشتركة اساسية نجدها منسوبة إلى الحكماء السبعة كلاً او بعضاً وبالخصوص منهم إلى انبادوقليس ، وهي نفس العناصر التي أسس عليها نومنيوس فلسفته الالهية وعرفانه المشرقي .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن تمييز الشهرستاني بين الحكماء السبعة هؤلاء الذين نقرأ لديهم فلسفة نومنيوس وبين ارسطو وشراحه ، هذا التمييز يفسره ما أشار إليه بويش قبل من رفض العقلانية الإغريقية ، ممثلة في افلوطين واتباعه ، لعرفانية نومنيوس وإلهياته المشرقية . وهكذا فإن تصنيف الشهرستاني لافلوطين ضمن اتباع ارسطو لم يكن صدفة ولا خطأ ، فإن تسميته بـ « **الشيخ اليوناني** » تسمية لها مغزاها في هذا السياق . **فافلوطين كان « يونانياً » بمعنى انه كان مناهضاً للغنوص المشرقي صادراً في ذلك عن روح عقلانية اغريقية** . لقد انتقد افلوطين في تساعاته (II ، ٩) الغنوصيين لكونهم « لا يتقيدون بالمنهج الهيليني » معلناً بذلك انفصاله عن نومنيوس وعرفانه . وإذا كان افلوطين قد استمد كثيراً من آرائه من فلسفة نومنيوس كما اتهمه بذلك تلامذته ، فإن مما لا شك فيه هو ان افلوطين عرض تلك الآراء بطريقة اغريقية ، اي بواسطة « البرهان » وليس بادعاء « العرفان » .

هكذا يبدو واضحاً ، اذن ، **انه في مقابل التاريخ « الرسمي » للفلسفة القديمة** والمتجه من اثينا إلى روما والمتفرع من ارسطو الى افلوطين ثم إلى شراح ارسطو ، **يمكن كتابة تاريخ آخر لنفس الفلسفة القديمة يكمل الأول ولا يلغيه ولكنه ينافسه ويصارعه** ، تاريخ يتجه من أثينا إلى افامية وينحدر من فيثاغورس وافلاطون إلى نومنيوس لينتقل عبر تلامذته والمتأثرين به إلى كل الاتجاهات الصوفية والباطنية والإشراقية التي عرفها الفكر العربي الإسلامي مشرقاً ومغرباً .

ولكن أفامية لم تكن المصدر الوحيد الذي انطلق منه هذا التيار الغنوصي اللاعقلاني . . . فلنحذر ، اذن ، الشجرة التي تخفي الغابة ، ولنتجه إلى مصدر آخر كان أكثر غنى بألوان اللامعقول . . إلى **الاسكندرية مواطن الهرمسية** .

- ٤ -

عندما مات الاسكندر سنة ٣٢٣ قبل الميلاد (اي قبل وفاة استاذه ارسطو بسنة واحدة) اقتسم قواده امبراطوريته الشاسعة : فكانت بلاد اليونان ومقدونيا في يد القائد انتيجونس Antigonus وعاصمته اثينا وكانت البلاد الاسيوية في يد القائد سلوقوس Seleucus مؤسس دولة السلوقيين وعاصمته انطاكية ، اما مصر فقد كانت من نصيب بطليموس Ptolémée واسرته وعاصمتها الاسكندرية . وكما توزعت السلطة بين هذه العواصم الثلاثة فقد توزع الفكر اليوناني ، علماً وفلسفة ، بينها ايضاً . غير ان **نصيب الاسكندرية كان اكبر واغنى** .

لقد انشأ الاسكندر مدينة الاسكندرية في اوائل القرن الثالث قبل الميلاد ، ولربما لم يتم بناؤ ها إلا بعد وفاته في عهد بطليموس الأول الذي أنشأ **فيها متحفها الشهير** الذي كان عبارة عن معهد للعلوم والفنون يضم مكتبة عظيمة نقل اليها ما يزيد عن ٢٠٠ **ألف مخطوط منها ٥٠** الف من المخطوطات النادرة ، وقد بلغ عدد نسخ كتبها في القرنين الثالث والرابع للميلاد ما

يناهز ٧٠٠ الف نسخة . كان العلماء يعيشون في المتحف ـ المعهد « داخليين » تنفق عليهم الحكومة لينقطعوا للدراسة والبحث . وكان اساتذة المعهد الأولون من تلامذة ارسطو ، وقد اتجهوا بالدراسة فيه اتجاهاً علمياً تاركين الفلسفة جانباً فازدهرت فيها الرياضيات والعلوم الطبيعية اولاً ثم بعد ذلك الدراسات الطبية والكيمياء لتنصرف عناية العلماء بعد ذلك إلى الدراسات الإنسانية من أدب ونحو وتاريخ وتشريع ، وهناك تم تحليل اللغة اليونانية وتم اختراع النحو بمعنى الكلمة . وابتداء من القرن الثاني قبل الميلاد وطيلة القرنين الأول والثاني بعد الميلاد قامت في الاسكندرية مدارس يديرها أساتذة يدرسون الفلسفة الافلاطونية، من بينهم امونيوس ساكاس استاذ افلوطين (القرن الثالث للميلاد) . وكان فيلون اليهودي الاسكندري قد قام فيها ـ في اوائل القرن الاول للميلاد ـ بشرح التوراة شرحاً اعتمد فيه التأويل الرمزي ، موفقاً بين ما ورد فيها من قصص وتعاليم وبين الفلسفة اليونانية .

وما يهمنا هنا ليس ما عرفته الاسكندرية من نشاط علمي وفلسفي واسع في مختلف عصورها منذ القرن الثالث قبل الميلاد إلى انتقال كتبها واساتذتها إلى انطاكية في عهد عمر بن عبد العزيز (القرن الثامن الميلادي) ، وإنما يهمنا اساساً ذلك التيار الذي برز فيها في القرنين الثاني والثالث للميلاد ، والذي كانت له السيادة على غيره من التيارات : تيار **الهِرْمسية** الذي تعرفنا في الفصل السابق على مضمونه الفلسفي الديني كما تقدمه المصادر العربية . فلنحاول الآن ابراز العناصر الرئيسية في الهرمسية ، فلسفة وعلوماً ، على ضوء الأبحاث المعاصرة ، كما فعلنا قبل قليل مع التيار الآخر ، تيار الأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية .

فما هي الهرمسية اذن ، ما حقيقتها وما نوع الفلسفة والعلوم التي كانت تنشرها وما طبيعة النظام المعرفي الذي يؤسسها ؟

الهرمسية نسبة إلى هرمس « المثلث بالحكمة » كما هو شائع في المؤلفات العربية او « المثلث بالنبوة والحكمة والملك » كما ورد في كتاب المبشر بن فاتك(٢٤) او « العظيم ثلاث مرات » كما يرد في المراجع الاجنبية ترجمة لكلمة Trismégiste الملازمة لاسمه المميزة له عن باقي الهرامسة فيقال Hermes Trismégiste .

وهرمس في الاصل اسم لاحد آلهة اليونان المرموقين عندهم . وقد طابقوا بينه وبين اله مصري قديم هو الاله طوط Thoth ، كما طابق بعض اليهود بين هرمس طوط هذا وبين النبي موسى . أما في الميثولوجيا المصرية القديمة فقد ظهر طوط كاسم لكاتب الإله أوزيرس Osiris اله الدلتا المسؤول عن الموتى والمصير البشري . ومن وظيفة طوط كـ « كاتب » نسب إليه اختراع الكتابة ، وبالتالي جميع الفنون والعلوم التي تعتمد الكتابة وتمارس في المعابد كالسحر والطب والتنجيم والعرافة . ثم ارتقى الاله طوط درجة في سلم الالوهية داخل الأساطير المصرية فنسب إليه خلق العالم بصوته لانه كان مطلعاً على قوة تأثير الصوت والكلمة . وتقول الأساطير المصرية ان صوته يتكثف بنفسه فيصير مادة ، ومن هنا كانت قوة

طوط كامنة في صوته ، أي في « النفخ » الصادر عنه ، ومن هذا النفخ يخلق كل شيء ، فهو إذن الإله الخالق والمعلم . هذا في الاساطير المصرية القديمة ، أما في الأساطير اليونانية فلقد كان هرمس محترماً عندهم اذ كان ابنا للإله الأكبر زوس Zeus وقد نسبوا اليه هم أيضاً اختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والاوزان والمقادير . . . أما في الأدبيات العربية الهرمسية فقد كان هرمس يقدم على انه النبي ادريس المذكور في القرآن وانه أول من علم الكتابة والصنعة والطب والتنجيم والسحر . . . الخ .

أما الهرمسية كعلوم وفلسفة دينية فترجع الى مجموعة من الكتب والرسائل تنسب إلى هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الاله وأحياناً يقدم على انه هو نفسه اله ، ولذلك كانت تعتبر تلك المؤلفات وحياً إلهياً . غير ان البحث العلمي الحديث (= دراسة فيستوجيير خاصة) اثبتت بما لا يقبل الشك ان تلك **المؤلفات ترجع في جملتها الى القرنين الثاني والثالث للميلاد** ، وأنها كتبت في الاسكندرية من طرف اساتذة يونانيين، او من طرف اساتذة قبطيين يعرفون اليونانية ، وانها مستمدة في جانبها الفلسفي الديني من الفيثاغورية الجديدة والافلاطونية المحدثة وفي جانبها العلمي (= التنجيم خاصة) مما انتقل الى مصر من العلوم الكلدانية عندما كانت تحت السيطرة الفارسية . أما الكيمياء الهرمسية فهي مزيج من الكيمياء النظرية اليونانية وفن صناعة الذهب المصرية . هذا بالإضافة إلى تأثرها بالزراديشتية والعلوم السحرية المجوسية التي كانت منتشرة في مصر ، إذ يقدر بعض المؤلفين حجم الأدبيات الزراديشتية في مصر عام ٢٠٠ ق . م بنحو مليوني سطر[٢٥] . ويؤكد فيستوجيير « ان كيمياء هرمس لا تختلف عن كيمياء استانس Ostanès (= الزراديشتي) ، على الأقل حسب ما يبدو من الاستشهادات . كما ان الفلاحة التنجيمية الهرمسية لا تختلف في شيء عن تلك التي تنسب إلى شخصيات اخرى (سالومون ، الاسكندر ، بطليموس الخ) انها مؤسسة على نفس الاعتقاد في القوى الخفية (قوى التجاذب والتنافر) وتنتسب الى نفس الاعتقاد في قوة النجوم او قوة الكواكب الالهة وتستعمل نفس الاساليب التطبيقية . ان تدابير هرمس السحرية تشابه في مجموعها تلك التي تنسب إلى ابولونيوس (= بليناس عند جابر ابن حيان) . وباختصار ففي هذا المجال يبدو ان هرمس كان مجرد اسم مستعار من تلك الاسماء المستعارة التي كانت تستعمل في العصر الهيلينيستي لارضاء حاجة الناس الى الوحي الذي كان يستأثر آنذاك باهتمام عدد كبير من العقول »[٢٦] . من هنا يتضح السر في غزارة النصوص الهرمسية وتنوعها وانتشارها الواسع في مصر وخارج مصر (عدها بعضهم في القرن الثالث الميلادي بـ **٢٥** ألف نص) .

والآن ما هو مضمون التعاليم الهرمسية ، مضمونها الفلسفي الديني خاصة ؟

تقدم لنا الهرمسية نظرية كونية بسيطة : « ففي قمة الكون وفوق سماء النجوم الثابتة يقيم إله متعال ، لا يقبل الوصف ، منزه لا تدركه العقول ولا الابصار ، مالك العالم . وازاءه توجد

المادة غير المتعينة ، وهي مبدأ الفوضى والشر وميدان النجاسة والقذارة . أما العالم السماوي وكل ما يشتمل عليه وكذلك الإنسان فقد تولى صنعه الاله الصانع القابل للمعرفة والادراك ، وذلك بتكليف من الاله المتعالي . هذا من جهة ومن جهة أخرى فان عالم ما تحت فلك القمر خاضع كله لتأثير الكواكب السبعة وافلاك البروج . ومن هنا توزع البشر الى سبعة اصناف يخضع كل صنف منها لخصائص برج من البروج الفلكية السبعة . والإنسان مؤلف من جسم مادي ، اي غير طاهر ، يسكنه الشر ويلابسه الموت ، ومن نفس تشتمل على جزء شريف ينحدر من العقل الكلي (Raison Universelle) . هذه النفس الشريفة ـ بل هذا الجزء الشريف من النفس ـ يعيش في صراع دائم مع الرغبات والاهواء التي سببها وجود الجسم . ولجعل حد لهذا الصراع جاء الإله هرمس ، الوسيط بين الإله المتعالي والإنسان بتوسط العقل الكلي ليعلن الخلاص ويبين طريق النجاة . غير ان أقلية من الحكماء والاصفياء هي وحدها التي تستطيع ان تتحمل اشراقة العقل (= الكلي) الهادي الى طريق المعرفة الحق ، طريق اندماج النفس في الله (= الفناء باصطلاح متصوفة الاسلام) . وهؤلاء الحكماء الحقيقيون ، المطهرون المقدسون المجتنبون لكل نقص ، هم وحدهم الذين يتحررون من المادة ويفلتون من قبضة القدر (= الضرورة) فتصعد نفوسهم الناجية إلى السماء بينما تندمج أجسامهم ، بعد الموت ، مع جسم كوكب من الكواكب . وقد ترتقي النفس في معراجها الى السماء الثامنة (= السماء العليا) محفوفة بجوقة من الملائكة حراس الاجواء العليا . ذلك هو مصير الحكماء ، أما النفوس غير المطهرة فان الزوابع الجوية تلقي بها في سحيق جهنم » ، وتشاهد النفس في معراجها هذا كائنات روحية عديدة ، ملاك الحياة ، ملاك المادة ، ملاك الفرح ، ملاك الراحة ، ملاك الخوف ، الإله المنزه من الرغبات الذي ذكره افلاطون في محاورة فادن وطيماوس والإله الأُرْفِي (نسبة إلى النِّحلة الارفية) كما تشاهد « البرزخ الذي يقول عنه الرواقيون والمنجمون انه يفصل العالم السماوي عن العالم الارضي »[٢٧] .

واضح من هذا الملخص ، الذي نقرأ فيه ، رغم تركيزه كثيراً من الأفكار التي راجت فيما بعد في الثقافة العربية الاسلامية ، وفي أوساط المتصوفة والتيارات الباطنية خاصة ، ان المسائل الرئيسية التي تعالجها الفلسفة الدينية الهرمسية تدور حول قضية الالوهية ونشوء العالم ، وقضية النفس وخلاصها ، وقضية وحدة الكون وتبادل التأثير بين اجزائه . فلنلق بعض الاضواء على هذه القضايا .

تتميز **الإلّهيات الهرمسية** بالقول بإلهين اثنين احدهما مسخَّر للآخر :

ـ **الإله المتعالي** الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا الأبصار وبالتالي فهو لا يعرف إلا بالسلب : إنه منزه تمام التنزيه عن أية مشابهة بينه وبين أي شيء آخر في العالم . لا يهتم بشؤون الكون ، ولا يدخل في علمه أي شيء منه لأن الكون وما فيه محفوف بالنقص ، وهذا الإله منزه عن الدخول في أية علاقة مع ما هو ناقص ، ولذلك كان من غير الممكن

التوصل إلى معرفته عن طريق تأمل الكون ونظامه ، أي عن طريق العقل والحواس . ان الكون لا يدل عليه ولا يرشد إليه لانه لا علاقة له به .

ـ **الإله الخالق الصانع** ، هو الذي خلق العالم ولذلك فهو يتجلى فيه ، يمكن ادراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه ، من أجل ذلك يقال انه في كل مكان ، اينما اتجه الانسان ببصره وجده فكل شيء شاهد عليه . وفي هذا المعنى ورد في نص هرمسي ما يلي : « إذا اردت ان ترى الله فانظر الى الشمس ، إلى حركة القمر ، إلى تناسق النجوم واسأل نفسك : من يحفظ النظام في كل ذلك » . ويخاطب نص آخر احد المريدين قائلاً : « هل تقول ان الله لا تدركه الأبصار ؟ لا تَفُهْ بمثل هذا الكلام ، فمن هو اظهر من الله ؟ إنه لم يخلق كل شيء إلا من أجل ان يريك نفسه في جميع مخلوقاته »[٢٨] .

ويرى فيستوجيير ، الذي ننقل عنه هنا باختصار ، ان القول بإلهين على النحو الذي ذكرنا يعكس تيارين دينيين كانت لهما السيطرة بعد القرن الاول للميلاد ، وقد اقتسما الأدبيات الهرمسية : **تيار متفائل** يرى العالم جميلاً ويراه نظاماً ويتصور الله على انه خالق صانع لكل شيء . والقائلون بهذا يركزون انتباههم على العالم ككل فتبدو لهم الفوضى مندرجة تحت النظام ويبدو لهم الشر من مقتضيات وجود الخير . **وتيار متشائم** يرى العالم شراً وفوضى . ومن أبرز مظاهر الفوضى في نظر أصحاب هذا التيار وجود النفس وهي جوهر بسيط خالد في جسم مادي فانٍ . ولذلك تراهم منشغلين بهذه الطبيعة المزدوجة للإنسان : أي كونه ذاتاً منشطرة إلى نصفين من طبيعتين مختلفتين : النفس والبدن . وهم يرون هذا الانشطار في كل شيء مؤلف من جسم ونفس بما في ذلك العالم ذاته . ومن هنا الصراع والتناقض في كل شيء في العالم . ولذلك يقولون ان الإله ـ الإله الحق الذي كله خير وجمال ـ لا يمكن ان يكون هو الذي خلق العالم بكيفية مباشرة لانه لا يجوز ان تصدر عنه الفوضى ولا ان يكون منبعاً للشر ، فلا بد اذن ان يكون منزهاً عن كل ذلك ، متعالياً على الكون كله . ومن هنا يضعون وسائط بين هذا الإله المتعالي وبين العالم، وعلى رأس هذه الوسائط وفي مقدمتها جميعاً الإله الصانع الخالق[٢٩] .

وإلى جانب هذين التصورين للالوهية اللذين كانا يقتسمان أوساط « الخاصة » ـ أوساط المثقفين بالتعبير المعاصر ـ كان هناك تصور ثالث منتشر في الاوساط الشعبية وهو يقوم على « التجسيم » و « التشبيه » . يقول فيستوجيير : « وباستثناء أوساط ضيقة فان المؤمنين لم يكونوا يتصورون في ذلك الوقت ان الله تفصله عن الناس مسافة لانهائية كتلك التي تفصل بين الطهارة التامة والنجاسة ، أو بين القداسة التامة وارتكاب الذنوب ، او بين الروحانية التامة والانغماس في الطبيعة المادية . لقد كانت الجماهير تتصور آلهتها على شكل كائنات قوية جداً تمد الانسان بالعَوْنِ ، تشفيه وتنقذه ، كائنات على هيئة بشر ذات أجسام كبيرة بما لا يقاس . ومن هنا لم يكن غريباً ان يأمل الانسان في التمتع برؤية الاله . ومن دون شك فان ذلك كان يتطلب الاستعداد واستيفاء الشروط الضرورية للطهارة (. . .) وكانت رؤية الله تعتبر ثواباً يناله

الانسان جزاء له على اتباعه نمطاً من السلوك في الحياة ، ومن هنا شاع في الأدبيات الهرمسية القول برؤ ية الله إما اثناء اليقظة وإما أثناء النوم . إما على صورة بشر وإما على صورة كائن آخر[٣٠] .

هذا باختصار عن مسألة الالوهية في الأدبيات الهرمسية . أما عن قضية النفس ، اصلها وطبيعتها ومصيرها فهي مسألة يعني بها بكيفية خاصة التيار المتشائم الذي يتبنى نظرية الإله المتعالي . ان اصحاب هذا الاتجاه اذ يقيمون فاصلاً لانهائياً بين الله والعالم واذ يؤكدون بالتالي ان الله لا تدركه العقول ولا الابصار ، يؤكدون من جهة أخرى ان الطريق إلى معرفة الله هي النفس لانها جزء من الإله . انها تستطيع معرفته حق المعرفة عندما تتمكن من الاتصال به والعودة اليه . اما العقل فهو في نظرهم انما يستمد مدركاته من الاجسام وما في حكم الاجسام ، والاجسام لا يمكن ان تؤدي بأية صورة من الصور الى معرفة الله .

هذا الطريق ، طريق معرفة الله بالنفس لا بالعقل ، يقول به جميع الغنوصيين (= العرفانيين) . غير ان ما يميز غنوصية الهرمسية هو تأكيدها على الاصل السماوي ـ الإلهي للنفس . والنصوص الهرمسية تشرح ذلك من وجهين : اما القول بأن النفس هي من اصل الهي لكونها « بنت الله » حسب حرفية بعض النصوص ، واما القول بأنها عبارة عن مزيج ، من عناصِرِهِ « شيءٌ من الله نفسه » . وتؤكد نصوص هرمسية أخرى ان الله لم يخلق من الانسان الا ذلك الجزء الذي هو من طبيعة الهية ، أي النفس ، والذي يحمل في ذاته صورة الله في الانسان ، وهذا هو المعنى الذي تعطيه هذه النصوص للعبارة الرائجة يومئذ والقائلة : « خلق الله الإنسان على صورته » بإعادة الضمير إلى الله[٣١] .

النفوس البشرية كائنات الهية ، كانت تعيش في الأصل في العالم الإلهي ، ثم ارتكبت ذنباً فكان عقابها هبوطها إلى الابدان سجنها . فكيف يمكن تخليص النفس والنجاة بها من الضياع في المادة وما يتبع ذلك من سوء المصير : سحيق جهنم ؟

ليس هناك شيء يُخَلِّصُ النفس البشرية في نظر الأدبيات الهرمسية غير « المعرفة » . ولكن أية « معرفة » ؟ انها تلك التي يرشد إليها هرمس الذي جاء يعلن الخلاص كما أشرنا إلى ذلك قبل . وهذه المعرفة لا تعني « العلم » ، اي اكتساب معارف ، بل بذل مجهود متواصل قصد التطهير والتخلص من المادة والاندماج من جديد في العالم الإلهي ، لا بل الفناء في الله . انه التصوف الهرمسي الذي نقرأ ملامحه واضحة في التصوف الاسلامي .

يقول فيستوجيير : « ان معاشرتي الطويلة للنصوص الهرمسية أدت بي إلى التمييز بين صنفين من المعرفة الصوفية اطلقت عليهما رغبة في الاختصار « التصوف بالإنتشار » mystique par extraversion و « التصوف بالإنكفاء » mystique par introversion . وبينما يظل الاتصال بالإله المتعالي هو الهدف في هذين النوعين من التصوف ، فان الطريق الى هذا الاتصال في أحدهما يختلف عن الطريق في الآخر ، ولكن دون ان يتناقض معه : في التصوف الذي من

النوع الاول يخرج الانسان عن ذاته ليتحد بالله الذي يتصوره في هذه الحالة على انه كلية الوجود في الزمان والمكان فالإنسان هنا يذوب في الله (= الفناء بالتعبير العربي الاسلامي) اما في النوع الثاني فالله نفسه هو الذي يغزو النفس الانسانية فيحل فيها ويتحول الانسان حينئذ الى كائن جديد ، « كائن تم بعثه من جديد »[٣٢] (وهذا يقابل الحلول في التصوف العربي الاسلامي) .

ويشرح نص هرمسي الطريق الاول فيقول : « ان كل ما هو موجود ، بما في ذلك العالم ككل والوجود الكلي ، يشتمل في نفسه على الله على هيئة افكار ومعان . فإذا لم تجعل نفسك مساوياً لله فانك لن تستطيع معرفته لأن الشبيه لا يعرفه إلا شبيهه : لتجعل نفسك كبيراً عظيماً الى الدرجة التي لا تقاس ، ولتقم بقفزة تجتاز بك كل الحدود الجسمانية ، ولترتفع بنفسك فوق كل زمان ، ولتكن السرمد Aiôn فحينئذ ستعرف الله . قل في نفسك : لا شيء يستحيل علي . اعتبر نفسك خالداً وقادراً على معرفة كل شيء ، كل فن وعلم وطبيعة كل كائن حي . ارتفع بنفسك فوق كل علو وغُصْ بها في أعمق الأعماق ، واجمع في نفسك الاحساسات التي تحس بها جميع المخلوقات ، احساسات النار والماء واليابس والرطب ، وتخيل نفسك موجوداً في نفس الآن بكل مكان ، فوق الارض ، في البحر ، في الماء . تخيل نفسك غير مولود بعد ، تصور انك ما زلت في بطن امك تخيل نفسك شاباً ، شيخاً ، ميتاً ، حياً بعد الموت . فإذا أحاط فكرك دفعة واحدة بكل هذه الأشياء ، بالأزمنة والأمكنة والجواهر والكيفيات والكميات ، فانك تستطيع ان تعرف الله . اما اذا تركت نفسك مسجونة في بدنك ، اما اذا وضعت من قدرها وقلت : ليس لدي فكر ، ليست لدي أية قوة ، أنا خائف من البحر ، أنا لا استطيع الصعود إلى السماء ، أنا لا اعرف ما كنت ولا ما سأكون ، فما الحاجة بك إلى الله ؟ ذلك لانه لا يمكنك ادراك اية واحدة من الاشياء الجميلة والحسنة ما دمت تُعِزُّ بَدَنَكَ ، ما دمت غير متشبع بالفضيلة . وفي الواقع فان الجهل بالله هو الرذيلة الكبرى . وبالعكس فان يكون الانسان قادراً على المعرفة وان تكون له ارادة في ان يعرف ، وأمل في ان يعلم ، فذلك هو الطريق المستقيم الذي يؤدي بك الى الخير الاسمى (= الله) . وخلال سلوكك هذا الطريق فانه هو الذي سيأتي اليك (= الله) سيتصل بك ويمثل أمام ناظريك حتى في الوقت والمكان اللذين لا تكون تنتظره فيهما : مستيقظاً كنت أو نائماً ، مسافراً على البحر او على البر ، في الليل أو في النهار ، متكلماً كنت أو صامتاً ، لانه لا يوجد شيء ليس هو اياه »[٣٣] .

ذلك هو « التصوف بالانتشار » وهو يذكرنا بطريق متصوفة الاسلام القائلين بـ « الاتحاد » و « الفناء » و « وحدة الشهود » . أما النوع الثاني من التصوف الهرمسي الذي سماه فيستوجيير بـ « التصوف بالانكفاء » فهو يذكرنا بتصوف الحلاج وغيره القائلين بـ « الحلول » . وهذا النوع ينطلق من الوعي **بحقيقة النفس** : النفس بوصفها جزءاً من الله (= في الأدبيات الهرمسية العربية تستعمل كلمة « قبس » بمعنى ان النفس مقتبسة من ذات الله) وإذا لم يكن الانسان

على وعي تام بهذا الأصل الإلهي للنفس ، واذا لم يتصرف بالتالي على أساس ان الله موجود فيه (= حال به) ، بصورة من الصور ، فان الشيطان يستأثر به ويسكنه ويحل فيه محل الله . يقول نص هرمسي : « عندما يتطرق النسيان ، نسيان الله ، إلى نفس ما ، فان الشيطان يسكنها ضرورة . وكما سبق ان علمت : فان **النفس الانسانية** هي ، في الواقع ، **منزل** ، **فان لم يسكنه الله سكنه الشيطان** . » . وأيضاً : « ان الفلسفة تعلمنا ان الله حاضر في كل مكان ، بلا ريب . ولكن مع ذلك فالمحراب اللائق به، والذي خصه الناس به هو عقل الحكيم » ، « وكما سبق أن قلت لك : ليكن عقلك محراباً لله »[٣٤] .

ذلك هو المبدأ الذي يؤسس طريقة « التصوف بالانكفاء » أو نظرية « الحلول » الهرمسية . أما الطريق إلى تحقيق هذا « الحلول » ، إلى جعل النفس منزلاً لله وليس للشيطان ، فهي منهجان : منهج غير مباشر يتطلب وقتاً وقوامه اعتزال الناس والعيش في خلوة تامة . . . ومنهج مباشر وهو « الجمع rassemblement (نفس المصطلح : « الجمع » نجده عند المتصوفة في الإسلام) والمقصود به تحقيق الوحدة داخل الذات ومن ثمة تحقيق وحدتها مع الله ، ويكون ذلك بالإمساك عن الكلام والتوقف عن كل نشاط جسماني وتجاهل كل احساس . . . إلى ان يتحقق للإنسان « ميلاد جديد » ويتم داخله **الزواج بين النفس والله** (= الاتحاد به ، وفي كتابات بعض متصوفة الاسلام الباطنيين تستعمل كلمة « نكاح » والغزالي يستعمل كلمة زواج كما سنرى) . وهذا « الميلاد الجديد » يجعل من الانسان كائناً آخر تماماً يختلف اختلافاً جذرياً عما كان عليه من قبل ، ذلك « ان هذا الانسان الجديد لا تدركه الابصار اذ لا لون له ولا يدرك باللمس اذ لا مقاومة له ، فضلاً عن انه لا يمكن قياسه . نعم يمكن ان يظل مظهره الخارجي كما كان ، ولكن ذلك ليس إلا مظهراً وهمياً ، ولا يعبر ذلك أبداً عن وجوده الحقيقي ، ووجوده الحقيقي لا يحمل لوناً ولا شكلاً وليست له طبيعة مادية . ولذلك لا تدركه الحواس ولا هو موضوع ادراك لأي شيء آخر سواء »[٣٥] . وعندما يبلغ الانسان هذه المرتبة ، عندما يسترجع « وجوده الحقيقي » بهذا الشكل يكون قد بلغ مرحلة **الكشف والاشراق** illumination : اشراق الله في نفسه .

لنقف عند هذه النقطة بخصوص النظرية الهرمسية في النفس وطبيعتها ووسيلة خلاصها ، فما تقدم يفي بغرضنا ، ولننتقل الى المسألة الثالثة والاخيرة من المسائل الرئيسية في الفلسفة الدينية الهرمسية ، مسألة **وحدة الكون وتبادل التأثير بين اجزائه** ، وما يرتبط بذلك من علوم « سرية » كالسحر والتنجيم والكيمياء .

يقوم التصور اليوناني القديم للكون على ان العالم الارضي خاضع لتأثير الكواكب السبعة السيارة وافلاك بروجها وصورها وفقاً لمبدأ وحدة الكون وتوقف اجزائه بعضها على بعض وتأثير بعضها في بعض . ان الكون حسب هذا التصور عبارة عن دوائر بعضها داخل بعض وذات مركز واحد هو الارض (= يمثل اخوان الصفا لذلك بقشرات البصلة) ومن هنا تبادل التأثير بين

الارض وما فيها وبين الدوائر الفلكية من جهة وبين هذه الدوائر بعضها مع بعض من جهة اخرى . وقد كانت هذه النظرية بمثابة عقيدة دينية في العصر الهيلينيستي عامة ، وفي الأدبيات الهرمسية خاصة . كما كانت هذه النظرية هي الاساس الفلسفي ـ الايبيستيمولوجي الذي تأسست عليه العلوم « السرية » الهرمسية كالكيمياء والتنجيم والسحر . . . والتصوف كذلك .

والواقع أن التصوف الهرمسي بنوعيه الانتشاري (= الاتحاد ، الفناء) والانكفائي (= الحلول) ليس سوى مظهر من مظاهر هذه النظرة الواحدية إلى الكون ونتيجة من نتائجها . ذلك أن القول بالأصل الالهي للنفس وهبوطها إلى البدن عقاباً لها، ثم القول بإمكانية عودتها إلى أصلها للاندماج في الله معناه القول بوجود قوة روحانية في العالم تسري فيه سريان النفس في الجسد . وإذا كانت هذه النظرة قد سادت العالم القديم كله بما في ذلك الفكر اليوناني في أوج عقلانيته ، فإن الفرق كبير جداً بين **التوظيف العلمي الفلسفي** لهذه الفكرة من طرف العقلانية اليونانية وبين **التوظيف اللاعقلاني ـ السحري** لنفس الفكرة . يقول ماكس ولمان ، وهو من كبار الاختصاصيين في الموضوع : « لقد ظهرت في العصر الهيلينستي بمصر طريقة جديدة تماماً في النظر إلى الطبيعة ، طريقة صوفية سحرية كرستها فيها إلى حد ما عباداتها القديمة للحيوانات والنبات . وهكذا فبينما كان الليسي (= مدرسة أرسطو) قد جعل من بيولوجيا الحيوانات وجغرافية النبات ومن المعالجة المنهجية لصناعة التعدين المِحْوَر الذي تدور عليه أبحاثه في العلوم الطبيعية ، وبينما تم التوصل إلى نتائج عظيمة في جميع فروع هذه العلوم ، على الرغم من الأخطاء الكثيرة في الملاحظة ومن الاستنتاجات المتسرعة ، فإن الجهود منصرفة الآن (= في مدرسة الاسكندرية أثناء العصر الهيلينيستي) وفي جميع ميادين الطبيعية العضوية وغير العضوية ، إلى الكشف عن القوى الخفية السحرية للكائنات الطبيعية ، أي الكشف عن روحانياتها وخواصها وتأثيراتها السحرية ، وأيضاً عن علاقات التجاذب والتنافر sympathie et antipathie الراجعة إلى طبيعتها والسارية في الممالك الثلاث (= الإنسان والحيوان والنبات) . ان الإنسان والحيوان والنبات والأحجار (بما فيها المعادن) لم يعد ينظر إليها إلا بوصفها تحمل قوى سرية مكلفة بشفاء جميع الآلام والأمراض وتمكين الإنسان من الغنى والسعادة والمجد واستخدام القوى الخفية . وفي إطار هذا النوع من النظر إلى الأمور لم يكن ثمة فاصل بين العلوم الطبيعية والطب ، بل لقد كانا يشكلان كلا واحداً . لقد استقى أصحاب هذه الأدبيات (= الهرمسية) مادتهم ، بسذاجة محيرة ، ليس فقط من العلوم الاغريقية (الليسي ، ديمقرطس ، أبولودور) بل أيضاً من الكتب المنحولة لزراديشت وأسطانس من قدماء الفرس ومن اليهودي داردانوس والفنيقي ماخوس والساحر المصري أبولوبيخيس ، ومن تعاليمهم العجيبة المتعلقة بالتجاذب والتنافر الشيء الذي أعطى لهذه الأدبيات طابعاً رومانسياً خاصاً . لقد تركزت هذه الأدبيات حول ذلك النوع من الكتابات الخاصة بـ« الفيزيكا » (« كتب الخواص » = الطبيعية ، انظر رسالة لجابر بن حيان بهذا

الاسم) وبالألغاز « الطبيعية » وعجائب السحر . ان الناطق باسم هذا النوع العجيب من الأدبيات ، الشرقية في جزء منها أي بمحتواها ، هو العراف ـ الساحر ، بالمعنى الذي كان يعطى لهذه الكلمة في العصر الهيلينستي ، أي الرجل الذي هو على اطلاع على جميع الحوادث والعلاقات السرية في الطبيعة . ونحن نعرف كبار المؤلفين لهذه الأدبيات : انهم بولوس ديمقريط (حوالي ٢٠٠ ق . م) ومانيطون المنحول (القرن الأول والثاني ق . م) (. . .) ثم شخص يدعى أبولونيوس Appollunus سماه العرب باسم بليناس »[٣٦] .

وحدة الكون ، الترابط بين أجزائه ، تبادل التأثير بينها بالتجاذب والتنافر . . تلك هي الأسس التي يقوم عليها التصور الهرمسي للكون والذي يؤسس في ذات الوقت العلوم « السرية » الهرمسية من كيمياء وتنجيم وسحر . وكما يقول فيستوجيير فلا شيء يعبر عن هذا التصور والمبادىء التي تحكمه مثل ذلك التشبيه المشهور الرائج جداً في الأدبيات الهرمسية « **تشبيه العالم بالإنسان والإنسان بعالم صغير** »[٣٧] . إن هذا المبدأ إذ يبرز ترابط أجزاء العالم على غرار ترابط أجزاء الجسم الإنساني ، يؤكد سريان قوة واحدة فيه ككل وأجزاء مثلما تسري الحياة في جميع أجزاء الجسم البشري ، مما يجعل تبادل التأثير بين أجزاء الكون قانوناً أساسياً من قوانينه ، بل قانونه الأسمى .

على أساس هذا التصور تنبني العلوم السرية الهرمسية وفي مقدمتها « **الكيمياء** » ، فبمعرفة كيفية التجاذب والتنافر في المعادن يمكن تحويل الخسيس منها إلى ذهب بواسطة الصنعة والتدبير . والمبدأ الابيستيمولوجي الذي يحكم هذا النوع من الكيمياء هو تلك العبارة المنسوبة الى والد استانس الساحر المجوسي والتي تلخص في « كلمات قليلة كل الكتاب » أي كل العلم ، علم الكيمياء كما يقول نص هرمسي ، هذه العبارة هي « **ما من طبيعة إلا وهي مجذوبة بطبيعة أخرى وما من طبيعة إلا وهي مقهورة لطبيعة أخرى وما من طبيعة إلا وهي تهيمن على طبيعة أخرى** » . وإذن فللحصول على معدن راق لا بد من تحريره من الطبائع الدنيا ، طبائع المعادن الخسيسة التي تلابسه وتستحوذ عليه ، ويكون ذلك باستعمال « طبيعة » أخرى أقوى تسمى « الأكسير » الذي يقوم بعملية « التطهير » والتحويل . وهذا الذي يمكن تحقيقه على مستوى العالم الكبير مستوى الطبيعة يمكن تحقيقه أيضاً على مستوى العالم الصغير : الإنسان . فقد « تصدأ » نفس الإنسان نتيجة ارتباطها بالجسم حتى تفقد طبيعتها الشريفة أو تكاد . غير أنه يمكن صقلها والرجوع بها صافية نقية إلى أصلها الالهي . وهنا أيضاً لا بد من « صنعة » لا بد من « تدبير » بل لا بد من « اكسير » . . انه « **التطهير** » . ومن هنا ذلك **الترابط العضوي بين الكيمياء والتصوف في الأدبيات الهرمسية** . وهو ترابط يعكس إحدى خصائص هذه الأدبيات ، خصائصها الأساسية ، أعني بذلك : دمج العلم في الدين والدين في العلم .

لنختم إذن بإبراز هذه الخاصية العامة التي أولاها فيستوجيير أهمية خاصة في خاتمة

الجزء الأول من كتابه ، انها ستجعلنا نلمس مرة أخرى موقعاً آخر من المواقع التي احتلتها الهرمسية في الثقافة العربية الإسلامية : الموقع الذي يندمج فيه التصوف في الكيمياء والكيمياء في التصوف ، وبكيفية عامة : العلم في الدين والدين في العلم .

يقول فيستوجيير : إن أبرز سمات الفكر الهرمسي هو أنه فكر لم يعد فيه الفصل بين العلم والدين كما كان قائماً من قبل . « وكما هو معروف فإن الفصل الصارم بين هذين الميدانين (= ميدان العلم وميدان الدين) والتمييز الواضح بين ما يؤول أمره إلى المعرفة بالعالم وما يرجع أمره إلى المعرفة بالله وانتشال نظام المعقولية من الشوائب الميثولوجية ، تلك كانت إحدى المنجزات العظيمة للفلسفة الاغريقية منذ فلاسفة ما قبل سقراط » . أما هنا ، في الفكر الهرمسي « فإن هذين الميدانين قد اختلطا من جديد . لقد اختلطا في مبدئهما ومصدرهما نفسه . ذلك لأنه لم يعد من الممكن الطموح إلى الحصول على المعرفة ، أية معرفة ، الا من عند إله أو عند نبي يوحى إليه ويقدم المعرفة للناس وحيا (= لا بالبرهان) تلك هي الواقعة الأساسية التي يتوقف عليها كل ما سواها »(٣٨) .

وهكذا فَـ « لِمَعْرفة أسرار الصنعة (= الكيمياء) لا بد من أن يجد الإنسان الله أولاً ، ولكي يجد الله لا بد له من الرجوع إلى نفسه واسكات شهواته . إننا لا نعمل إلا على تضليل أنفسنا حين نبحث خارجنا عما هو في الحقيقة داخلنا (= الله) . وهذا النقص إنما جاءنا من المادة . فلتتحرر النفس ، إذن ، من المادة ولتركز كل انتباهها في أعماق ذاتها حيث يوجد الله حاضراً . ذلك هو قوام التطهير كما يحدده هرمس في « الكراتير » Cratère : إنه تلقي التعميد Baptème من العقل (= الكلي) ثم المشاركة في الغنوص بواسطة هذا العقل الذي يتولى اصلاح افهامنا ويعمل على إمدادنا بملكات جديدة . وإذن فبمعرفة الإنسان لنفسه يعرف الله ، وبمعرفته لله يعرف أيضاً الأصباغ الرفيعة (= التي تحول المعادن الخسيسة الى ذهب) ، ذلك لأن المعرفة ، كل المعرفة ، انما تتلخص في هذه المعرفة الوحيدة : ان من يتصل بالله يغرف من نفس النبع الذي تنبع منه كل حقيقة »(٣٩) .

دمج العلم في الدين والدين في العلم علامة من العلامات البارزة التي يكشف فيها « **العقل المستقيل** » عن نفسه وهويته . إنه يطلب أن « **يعقل عن الله** » حتى تلك الأمور التي تركها الله للانسان كي يعقلها مباشرة عن الطبيعة فيسخرها لمصلحته أو يتخذ منها دليلاً وهادياً إلى إثبات وجود الله نفسه ، هذا فضلاً عن تلك الأشياء التي قال فيها نبي الإسلام ﷺ : « أنتم أدرى بشؤون دنياكم » . فلنتتبع آثار ومواقع هذا « العقل المستقيل » في الثقافة العربية الإسلامية التي استشرى خطره فيها رغم الحديث المذكور ، بل رغم كل ثقل « المعقول الديني » البياني العربي .

هوامش الفصل الثامن

(١) ديبور : **تاريخ الفلسفة في الاسلام** ص ٢١ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة . لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٧ .

(٢) انظر بصدد مدرسة حران وتأثيرها في الفلسفة في الإسلام ما كتبناه في دراستنا عن ابن سينا وفلسفته المشرقية في كتابنا: نحن والتراث ص ١٦٧ وما بعدها من الطبعة الأولى وص ١٧٧ وما بعدها من الطبعة الثانية . دار الطليعة ـ بيروت .

(٣) انظر مقالة ماكس مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد ، ضمن كتاب عبد الرحمان بدوي : **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** . دار النهضة العربية بيروت ١٩٦٥ ص ٧١ .

(٤) الشهرستاني : **الملل والنحل** ج ٢ ص ١١٧ . نفس المعطيات المذكورة قبل .

(٥) نفس المرجع ج ٣ ص ٣ .

(٦) ابن النديم : **الفهرست** ص ٢٥٥ طبعة فلوجل .

(٧) انظر عبد الرحمان بدوي : **أفلوطين عند العرب**. مقدمة الكتاب .

(٨) القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مختصر الزوزني ص ٢٨٥ طبعة ليبزغ ١٩٠٣ .

(٩) يتعلق الأمر أساساً بدراسة فيستوجيير عن الهرمسية ودراسة بويش عن الغنوصية وسيرد ذكرهما لاحقاً .

(١٠) لقد سبق أن ميزنا في الأفلاطونية المحدثة بين الصيغة المشرقية والصيغة المغربية ، وذلك في دراستنا عن ابن سينا وفلسفته المشرقية المشار اليها أعلاه (هامش رقم ٢) وكنا قد اعتمدنا آنذاك في هذا التمييز على نصوص ابن سينا بكيفية خاصة . ويأتي العرض الذي نقدمه اليوم هنا ليؤكد ويؤسس ما ذهبنا اليه من قبل .

(11) Le R. P. Festugière O. P: **La Révélation d'Hermes Trismegiste,** 4 volumes. Ed. GABALDA . PARIS 1944 - 1949 .

(١٢) خصص فيستوجيير كما قلنا أربعة مجلدات لدراسة الفكر الهرمسي ، ظهر الأول منها عام ١٩٤٤ وقد خصصه لعلم التنجيم والعلوم السرية بعد مدخل عام من أربعة فصول درس فيها المناخ الفكري الذي ظهرت فيه الهرمسية ، وبين حقيقتها وأصولها . أما المجلد الثاني فقد ظهر عام ١٩٤٩ وتناول النظرية الهرمسية حول الإله الكوني ، الإله الخالق . وظهر المجلد الثالث عام ١٩٥٢ ودرس الآراء الهرمسية في موضوع النفس وأصلها وطبيعتها ومصيرها ، بينما ظهر المجلد الرابع سنة ١٩٥٣ ليتناول نظرية الإله المتعالي والغنوص .

(13) Festugière . T 1 . P . 8 .

هذا والتشديد داخل النصوص من عندنا .

(14) Ibid. T 1- P 5.

(15) Ibid . T 1 . P 65 .
(16) Ibid . T 1 . PP 13 - 19 .
(17) Henri - charles peuch : Enquête de la gnose. T 1 . PP .23 - 33 ed . Gallimard . Paris 1978 .

(١٨) أنظر مقالة أحمد بيضون : مملكة الشر والملك التنبل ، قراءة في العرفانية ، **مجلة الفكر العربي** (معهد الانماء العربي) عدد ١٥ ، يونيو ١٩٨٠ هامش رقم ١١ ص ١٢٠ .

(19) Cité par Festugière op . cit T 1 . P . 19 .
(20) Festugière T 3 P . 44 .
(21) Peuch . op . cit PP . 28 - 33 .
(22) Ibid . PP . 50 - 51 .

(٢٣) في العرض الذي قدمه الشهرستاني عن فلسفة « الحكماء السبعة » (انظر الفصل السابق) نجد « العنصر » أو « العنصر الأول » مبدعاً من طرف الواحد : الله . وهنا عند نومنيوس نجد أنفسنا أمام ثنائية صميمة : المادة قديمة وليست مبدعة من طرف الواحد . غير أن بعض الفيثاغوريين الجدد قالوا : « إن الواحد هو مبدأ كل شيء ، هو مبدأ المادة وكل الموجودات الأخرى » ومن هنا كانت المادة « عنصراً » والواحد « مبدأ » . انظر . Festugière op . cit . T 4 - PP . 36 - 37

(٢٤) أبو الوفاء المبشر بن فاتك : **مختار الحكم في محاسن الكلم** . ص ١١ . تحقيق عبد الرحمان بدوي . المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٠ هذا ويميز ابن أبي أصيبعة والقفطي وغيرهما بين ثلاثة هرامسة : هرمس بابل وهرمس مصر العليا وهرمس مصر السفلى .

(25) Festugière . op . cit T 1 . P 43 .
(26) Ibid . T 1 . P . 355 .
(27) Albert Rivaud : Histoire de la Philosophie T 1 . P 518 . P . U . F . Paris 1960 .
(28) Festugière . op . cit T 2 P 57.
(29) Ibid T 2. PP XI. X.
(30) Ibid T 1 . P 52 .
(31) Ibid T 2 P 34.
(32) Ibid T 4 IX . X .
(33) Ibid T 4 PP . 142 - 143 .
(34) Ibid T 4 P .214 .
(35) Ibid T 4 PP . 219 - 225 .
(36) Cité par Festugière T 1 . PP . 196-197.
(37) Ibid T 1 . P 92 .
(38) Ibid T 1 P 356 .
(39) Ibid T 1 - P 361 .

الفصل التاسع

العقل المستقيل

٢ ـ في الثقافة العربيـــة الإسلاميـــة

ـ ١ ـ

لعل القارىء المُلِمّ بالجوانب الرئيسية من الفكر العربي الإسلامي قد لاحظ خلال العرض الذي قدمناه في الفصل السابق عن الهرمسية والصيغة المشرقية للافلاطونية المحدثة اننا كنا نلمس فعلاً بـ « الأصابع » اصول وفصول كثير من الجوانب التي انتقلت ـ واندمجت ـ في الثقافة العربية الإسلامية من الموروث القديم، مشكّلة بذلك ما دعوناه في فصل سابق بـ« اللامعقول العقلي» في هذه الثقافة وما ندعوه الآن بـ « العقل المستقيل » اعني مظاهره ومواقعه في نفس الثقافة ، ثقافتنا العربية الإسلامية . فعلاً ان اللمس بالأصابع لا يكفي ، والإشارات الواردة في الفصل السابق حول مطابقة او مشابهة هذا الجانب او ذاك من جوانب الفكر العربي الإسلامي لهذا الجانب او ذاك من الهرمسية او الافلاطونية المحدثة ، كانت اشارات محدودة ومعزولة عن السياق العام الذي ينتظمها ، ويكفي أن يأخذ المرء في حسبانه ظاهرة « تداخل الثقافات » ، وهي واقعة اساسية ، حتى تبدو له نقط الالتقاء التي اشرنا إليها في الفصل السابق عادية تماماً وغير ذات دلالة خاصة .

وإذن فنحن في حاجة إلى اثباتات وتوثيقات . وهذا ما سنقوم به في هذا الفصل بالقدر الذي تسمح به الحدود التي يجب الا يتعداها بوصفه فصلاً داخل كتاب . ولكننا قبل ذلك نرى من الضروري ، رفعاً لكل التباس وتجنباً لسوء التفاهم ، توضيح المسائل الثلاثة التالية :

اما المسألة الأولى فتتعلق بطبيعة الموروث القديم ذاته . **ان التداخل بين التيارات الفكرية في العصر الهيلينستي واقعة اساسية** ، اذ لا يمكن الفصل فصلاً تاماً واضحاً بين ما ينتمي إلى الافلاطونية المحدثة ، في صيغتها المشرقية خاصة ، وما ينتمي إلى الهرمسية او الفيثاغورية الجديدة ، او الرواقية الجديدة او المانوية ، ولا بين جميع ما ذكر وبين الغنوصية بمختلف تياراتها . والنتيجة المترتبة على هذا التداخل **هي ان فكرة معينة**

قد تنتمي في أصلها إلى تيار معين يمكن ان تكون قد انتقلت إلى الثقافة العربية الإسلامية عبر تيار آخر . وهكذا فالغنوص اليهودي مثلاً يمكن ان يكون قد انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية ، لا عبر الإسرائيليات ، بل عبر الافلاطونية المحدثة مثلاً . ونفس الشيء يمكن ان يقال بالنسبة للمانوية التي يمكن ان تكون بعض عناصرها قد دخلت إلى الثقافة العربية من « النافذة » بعد ان اخرجت ككل من الباب ، كأن تكون قد تسربت عبر الهرمسية او باسمها ، خصوصاً والمانوية كانت تعتبر هرمس من الانبياء ، فضلاً عن ان نصوصها كانت متداولة بكثرة في مصر ذاتها .

وأما المسألة الثانية التي نريد توضيحها هنا فتتعلق بنوع الرؤ ية التي نتحرك على ضوئها وفي اطارها : **اننا لا نريد من وراء البحث في « اصول وفصول » الموروث القديم الذي انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية تفكيك هذه الاخيرة إلى أجزاء و « رد » كل جزء منها إلى « اصله »** . نحن لا نصدر عن مِثل هذا المنهج التجزيئي ، الفيلولوجي الاستشراقي ، ليس فقَط لأنه معرض للنقد علمياً ، بل ايضاً لأنه لا يستجيب لاهتماماتنا نحن العرب المعاصرين ، ولا لنوع الوعي الذي نريد ان يكون لنا عن تراثنا[1] . وإذن ، فكل ما نرمي إليه من طرح مسألة « الأصول والفصول » هو تحديد نوعية النظام المعرفي الذي يؤ سس الموروث القديم الذي انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية ليتأتى لنا فيما بعد البحث في مدى حضور هذا النظام المعرفي الموروث داخل الثقافة العربية الإسلامية ومدى تعايشه او صراعه مع النظم المعرفية الأخرى التي تكون قد عرفتها هذه الثقافة . أما ان تكون الثقافة العربية الإسلامية قد وظفت ذلك الموروث ، او جوانب منه على الأقل توظيفاً جديداً فاضفت عليه معنى آخر « **إسلامياً** » فهذا ما لا يجب ان يغيب عن اذهاننا قط . ولقد سبق لنا ان بينا في دراسة سابقة كيف ان الفلسفة الإسلامية كانت « **قراءات** » ، **أي تأويلاً وتوظيفاً** لفلسفة اخرى[2] . وهذا التحديد يصدق في الحقيقة **على جميع ما كان يعاد انتاجه من عناصر الموروث القديم داخل الثقافة العربية** . وإذا كنا لن نهتم هنا بنوعية الوظيفة الايديولوجية التي كانت لهذا الجانب او ذاك من الموروث القديم داخل الثقافة العربية فلأن موضوع بحثنا هو الجانب الابيستيمولوجي وحده . وهنا نُذَكِّر بالفصل الذي اقمناه في دراستنا السابقة المشار إليها بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي[3] . لقد انصرف اهتمامنا في الدراسات التي انجزناها سابقاً عن جوانب أساسية من تراثنا الفلسفي إلى مضمونها الايديولوجي فابرزنا من خلالها « اسلامية » و « عروبة » الفلسفة في الإسلام[4] . اما مشاغلنا هنا فهي البحث في **اساسيات المعرفة** في الثقافة العربية **الإسلامية** ككل اي نظم المعرفة فيها . **نعم سيكون علينا ان نبين ما إذا كان** النظام **المعرفي** الذي كان يؤ سس هذا الجانب او ذاك من الموروث القديم قد ظل هو هو بعد انتقاله إلى الثقافة العربية الإسلامية ام انه خضع للتعديل ، سيكون علينا ان نبين **ذلك فعلاً** ، ولكن في مرحلة لاحقة (الجزء الثاني) حيث سنتناول بالتحليل النظم المعرفية ومقولاتها داخل

الثقافة العربية . اما الآن ونحن بصدد البحث في تكوين العقل العربي ، اي في مكونات الثقافة التي ينتمي إليها ، فسنقتصر فقط على تحديد المواقع الرئيسية التي احتلها في هذه الثقافة ذلك « العقل المستقيل » الذي ورثته عن العصر الهيلينستي . وبما أنَّهُ قد سبق ان أشرنا في الفصل السابق إلى « تطابق » بنية الافلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية مع بنية ذلك « الركام » الفلسفي المنحول لـ « الحكماء السبعة » والذي عرضه علينا الشهرستاني ، فان اهتمامنا هنا سينصرف الى تتبع **اشكال حضور الهرمسية** في الثقافة العربية الإسلامية معتبرين ذلك « الركام » داخلاً فيها وجزءاً منها .

اما المسألة الثالثة والأخيرة التي نريد طرحها هنا فهي مسألة هذا « **الحضور** » ذاته : حضور الموروث القديم في الفكر العربي الإسلامي ، وهي مسألة ترتبط ارتباطاً عضوياً بـ «التأريخ» لتطور هذا الفكر نفسه، وبالتالي فهي تمس شاغلاً من شواغل الفكر العربي المعاصر ، الشاغل الذي يعبر عنه بالحاجة إلى إعادة كتابة التاريخ العربي ، وتاريخ الثقافة العربية جزء منه بل هو اثمن ما فيه . وإذن فالمسألة تستحق ان نقف عندها قليلاً .

ان الانطلاق من عصر التدوين في دراسة مكونات العقل العربي في ارتباطه بأصول الثقافة العربية والإسلامية وفصولها ، بدلاً من بَدْءِ « الرحلة » من **نقطة ما مجهولة** داخل ما يسمى بـ «العصر الجاهلي» اختيار منهجي اجرائي حقاً: انه إذ يمكننا من مَدِّ الرؤ ية إلى فضاء اوسع ، منذ اللحظة الأولى ، يوفر لنا إمكانية الحفر في دوائر عديدة دون ان يجعل لأي منها بصورة مسبقة سلطة على الأخرى . وهكذا فعندما أخذنا في التحرك داخل دائرة البيان العربي لدراسة مكوناتها المنهجية ومحددات المعقولية فيها **لم نكن محكومين بتلك النظرة « التاريخية »** التقليدية **التي تجعل الباحث** ، **بوعي منه او بدون وعي ، يوجه بحثه بصورة تجعل « ما بعد » يأتي حتماً نتيجة لـ « ما قبل » على صعيد الخطاب ، حتى ولو لم يكن هناك على صعيد الواقع مثل هذه الرابطة السببية الأحَادية** . لقد تحررنا من مثل هذا التوجيه الذي كرسه **تقليد** النزعة التاريخية التي سادت في اوروبا في القرن الماضي[٥] ورسخه **غياب الفحص النقدي لقضية** « البداية » لَدَى الإقدام على كتابة التاريخ . وهكذا فبدلاً من ان نشغل انفسنا بـ « احكام » الربط بين حلقات « سلسلة » واحدة تمتد على خط صاعد ، حقيقي او مصطنع ، انصرفنا إلى البحث داخل حلقة واحدة ، حتى إذا اشرفنا على الانتهاء من رسم حدودها **وفحص ما يهمنا** منها بدأنا نشعر بالحاجة إلى التعرف على الحلقات المجاورة لها ، طولاً وعرضاً ، **لأن علاقة الجوار هذه اصبحت تفرض نفسها علينا كعلاقة تحديد متبادل** .

ليس هذا وحسب بل ان الانطلاق من عصر التدوين في دراسة **مكونات** العقل العربي يدفعنا الآن ونحن بصدد البحث في **أشكال حضور** الموروث القديم في الثقافة العربية الإسلامية ، متحررين من **تلك** النظرة « التاريخية » التقليدية ، يدفعنا إلى **التمييز** في ذلك الحضور بين مستويين : **المستوى « العَالِم » الذي يعاد انتاجه بوسائل العلماء ويعتمد أساساً**

الخطاب المنظم المكتوب ، والمستوى « العامي » الذي يعاد انتاجه بوسائل غير علمية ، وسائل « العامة » ، والتي تعتمد أساساً الحكاية والنقل الشفهي .

هذا التمييز يفرضه علينا عصر التدوين ذاته ، لأنه العصر الـذي بدأ فيـه التعامـل مع الموروث القديم يتم على المستوى « العالِم » إلى جانب استمرار بل تزايد التعامل معه على المستوى « العامي » نظراً لاتساع مجال الثقافة وتعاظم دورها مع اتساع رقعة الدولة العربية الإسلامية . وواضح ان التعامل مع الموروث القديم بل ومع الموروث الإسلامي نفسه كان يتم ، قبل عصر التدوين على المستوى « العامي » ، فقط إذ لم يكن هناك أي « تدوين » يزاحم الكتاب المدون : القرآن الكريم ، الكتاب العربي المبين . ولقد سبق لابن خلدون ان لمس عن قرب ، بفضل حسه النقدي ، ضرورة هذا التمييز الذي نتحدث عنه هنـا : التمييز بين المستوى « العالِم » والمستوى « العامي » في الموروث القديم داخل الفضاء الثقافي العربي الإسلامي . وذلك عندما تعرض لمنهج المفسرين الأوائل للقرآن الذين اعتمـدوا « النقل » و « الرواية » والاستعانة في تفاسيرهم بـالموروث من الفكـر اليهودي الـذي كان رائجـاً في الجزيرة العربية آنذاك . لقد لاحظ ابن خلدون ان كتب هؤلاء المفسرين « تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود ، والسبب في ذلك ـ كما يقول ـ ان العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم ، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدءِ الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم ، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى . وأهل التوراة الذين بين العرب يـومئذ بـادية مثلهم ولا يعـرفون من ذلـك إلا ما تعـرفه العـامة من أهـل الكتاب »[٦] . وإذن فلقد كان تعامـل المفسرين الأوائـل مع المـوروث اليهودي على نفس المستوى « العامي » الذي كان رائجاً بين اليهود في الجزيرة العربية آنذاك ، اما التعامل مع نفس الموروث على المستوى « العالِم » فسيتم فيما بعد حينما « رجـع الناس إلى التحقيق والتمحيص » حسب عبارة ابن خلدون نفسه[٧] .

ومن دون شك فإن هذا الذي لاحظه ابن خلدون بصدد الاسرائيليات يصدق ايضاً على الاصناف الأخرى من الموروث القديم : لقد كانت هناك ، قبل الإسلام ، أكثر من خمسين مدرسة تتعامل « علمياً » مع تلك البضاعة الثقافية ، الفلسفية الدينية العلمية ، التي سيطلق عليها في عصر التدوين اسم « علوم الأوائل » ، مدارس تمتد من مصر إلى فارس . وانطلاقاً منها كانت تنتشر « موجـات » تحمل « العلم » إلى الأطـراف . وكما هـو معلوم فلقد لعبت الرحلات التجارية دوراً أساسياً في هذا الانتشار الموْجي للثقافـة . نقول الانتشـار الموجي ونحن نقصد ما يحدث من تناقص في شدة الموجة كلما ابتعدت عن مركزها إلى ان تتلاشى فتحل محلها موجة أخرى يحدث لها ما حدث للأولى . وقد تتسارع الموجات ، وقد تتباطأ ، كما أنها قد تتداخل بشكل يجعل من الصعب التمييز فيها بين السابق واللاحق . . وفي جميع

الأحوال تفقد الموجة قوة اندفاعها الذاتي ويضطرب انتظامها الداخلي بمقدار ابتعـادها عن **مركزها** . وإذن فلا بد من القول ان « الموجات الثقافية » التي كانت تنطلق من المراكز الثقافية العلمية (الاسكندرية ، انطاكية ، . . . الخ) **كانت تصل في حالتها الخافتة القريبة من التلاشي الى داخل الجزيرة العربية** ومراكزها الحضرية كمكة والطائف ويثرب . وبالتالي **فان ما سيروج فيها ليس الثقافة « العالمَة » بل الثقافة « العامية » تماماً كما لاحظ ابن خلدون بالنسبة للاسرائيليات** .

من هنا يجب ان نلتمس **المدلـول البعيد** و « الحقيقي » لـذلك التميـز الذي أقـامته اتجاهات عديدة في الإسلام ، انطلاقاً من عصر التدوين ، وبالتالي بدافع من معطياته ، بين **«الظاهر» و « الباطن » في الخطاب القرآني** . ان جميع من اعتمدوا هذا التمييز وخصوصاً منهم الشيعة والمتصوفة والاتجاهات الباطنية والاشراقية قد ربطوا بين القول بـ« الـظاهر » والفهم « **العامي** » من جهة ،وبين القول بـ « **الباطن** » والفهم « **العالِم** » من جهة أخرى . وبما ان «العلم» عندهم كان يستمد من الموروث القديم فلقد جعلوا من الفلسفات الدينية القديمة **المضمون** « **الحقيقي** » ـ الباطن ـ للنص البياني القرآني . وهكذا ففي مقابل « **التنزيل** » هناك « **التأويل** » ، وفي مقابل « **الشريعة** » هناك « **الحقيقة** » وفي مقـابل « **مثـالات الحق** » هناك « **الحق** » . وقد افصح الفارابي عن وجهة نظر فلسفته الفيضية في هذه المسألة حينما قال بأن الآراء التي في الملة هي مجرد « مثالات » للآراء التي في الفلسفة . وان « **الآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخذ في الملة بلا براهين** »[٨] .

يمكن ان نستعين بصورة اخرى ، اقرب إلينا ، لتوضيح ما نريد قولـه وأيضاً لتحـديد اطاره ، فنقول : ان البحث عن أصول الثقافة العربية الإسلامية وفصولها انطلاقاً من « حياة العرب العقلية في العصر الجاهلي » هو كالبحث ، في الوقت الحاضر ـ القرن العشرين ـ عن أصول اللغة العربية الفصحى وقواعدها في اللهجات العامية « العربية » المعاصرة . **فكما اننا لا نستطيع أبداً ، فيما اعتقد ، اكتشاف تـراكيب اللغة العـربية الفصحى وقـواعدهـا ، اي مسـتواها « العالِم » بالبحث في العامية المصرية او السورية او المغربية . . . الخ فكذلك لا نستطيع ان نتأدى إلى أصول الثقافة العربية وفصولها بالانطلاق من نقطة « ما » من العصـر الجاهلي** . هذا في حين اننا نستطيع الانتقال بسهولة من العربية الفصحى إلى أية لهجة عامية من العاميات العربية القديمة او المعاصرة ، اي نستطيع ان نتبين انها تمثل « تلاشياً » للموجة التي تحمل اللغة الفصحى . ومثل ذلك الانتقال من الثقافة « العَالِمة » التي كانت رائجة قبل الإسلام في مدارس الإسكنـدرية وانـطاكية وحـران وجنديسـابور ، وغيـرها ، إلى الثقـافة « العامية » التي كانت رائجة في « بلاد العرب » قبل عصر التدوين .

ان الحاحنا على هذا الاختيار المنهجي له ما يبرره في نظرنا . فالأمر يتعلق في الحقيقة بطرح « جدي » **لمسألة إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي** . ونحن عندما نصف هذا الطرح

بالجدية فلأننا نرى ان جميع المحاولات « الجديدة » في كتابة تاريخ الفكر العربي تكرر نفس التاريخ « القديم » المكتوب وتسلك **نفس الطريق « الموروث »** فتسقط ، رغم كل الغطاءات الايديولوجية المتبناة ، في ما سبق ان اسميناه بـ « **الفهم التراثي للتراث** »[٩] . ان خط السير في جميع هذه المحاولات « الجديدة » على اختلاف منطلقاتها الايديولوجية يتبع نفس الطريق : الانطلاق من نقطة ما مجهولة داخل العصر الجاهلي وتتبع « تطور » الفكر العربي على خط صاعد متصل يسجل فيه « ظهور الإسلام » و « عصر التدوين والترجمة » كنقطتين من نقاطه البارزة فقط ، وكأن الأمر يتعلق بسلسلة متصلة الحلقات يفسر السابق منها اللاحق ويكمله . هذا في حين ان « الحياة الفكرية » في العصر الجاهلي ـ فضلاً عن كونها أعيد بناؤ ها في عصر التدوين كما بينا في فصل سابق[١٠] ـ لا تفسر ، ولا يستطيع الباحث ان يفسر بواسطتها قط ، ما حدث بعد ظهور الإسلام وانتشار « الفتح » وبكيفية اخص خلال عصر التدوين وبعده . وبعبارة اخرى **ان التطور الداخلي للحياة الفكرية العربية في العصر الجاهلي ابعد ما يكون من ان يفرز بمفرده ذلك التنوع والغنى في الآراء والرؤى والاستشرافات والمذاهب التي شهدها المجتمع العربي بعد قرن من ظهور الإسلام** ، اي بعد قرنين او ثلاثة من النقطة المجهولة في العصر الجاهلي التي تتخذ بداية ومنطلقاً . ان «قانون التراكم الكمي والتحول الكيفي » وغيره من المفاهيم المعاصرة ، الصحيحة علمياً في ميادين عديدة ، لا يستطيع إقامة رابطة سببية بين « حالة » الفكر العربي قبل الفتح الإسلامي وعصر التدوين و « حالته » بعدهما بحيث يمكن القول ان هناك تطوراً داخلياً على صعيد الفكر وان هذا التطور حقق « قفزة نوعية » . وإذا ما حاول الباحث إقامة مثل هذا الترابط فإنما يعمل في الحقيقة على إقامة استمرارية واهية فرعية على حساب استمرارية اخرى حقيقية وأعمّ ، وبالتالي فهو يصنع تاريخاً على حساب آخر : انه إذ يبرز ، بل يصنع التاريخ الثقافي لعرب الجاهلية من مواد متلاشية لا يملك منها إلا شظايا مبعثرة ، كثير منها أعيد « جبره » في عصر التدوين ذاته ، يهمل او يهمش التاريخ الثقافي ، الغني والخصب ، للمراكز الثقافية والعلمية في كل من مصر وفلسطين وسورية والعراق وفارس ، اي تاريخ المستوى « العالِم » من الموروث القديم والذي وحده يفسر « ما قبل » ـ أي ذلك المستوى « العامي » من الثقافة الذي عرفه العرب قبل الفتح و « التدوين » ـ فضلاً عن كونه يدخل كعنصر أساسي ورئيسي في « ما بعد » ، اي في الثقافة العربية الإسلامية كما تمت إعادة بنائها انطلاقاً من عصر التدوين[١١] .

نحن ندرك جيداً أن القارىء سيتساءل وبالحاح : كيف ؟ هل نسقط من تاريخنا الثقافي « الحياة الفكرية » في العصر الجاهلي وصدر الاسلام ونستبدل بها تاريخ المدارس الفلسفية العلمية التي كانت « غير » عربية و « خارج » الدائرة الإسلامية ؟ هل نضحي بـ « تاريخنا القومي » من أجل تاريخ آخر « دخيل » ؟

لا شيء أبعد عن تصورنا واهتمامنا من مثل هذه الاستنتاجات المتسرعة « العاطفية » .

أن ما نريد تأكيده هنا هو الحقيقة التالية : إنه كما أن « العصر الجاهلي » لا يفسر سياسياً ولا اجتماعياً عصر التدوين ، فهو لا يفسره ثقافياً . أما العكس فممكن ، بل إنه هو ما حدث بالفعل . فعلاوة على أن العصر الجاهلي قد أعيد بناؤ ه في عصر التدوين كما بينا ذلك قبل[١٢] فان « الحياة الفكرية » في الجاهلية انما تجد أصولها وفصولها في « الموروث القديم » الذي انبعث في صورته « العالِمة » في عصر التدوين . ومن الخطأ النظر إلى هذا الموروث القديم على أنه دخيل أو أجنبي بل يجب أن ننظر إليه على أنه جزء من تاريخنا القومي . كيف لا ، وقد كانت مواطنه ، لِمَدى عشرة قرون قبل عصر التدوين ، مواطن عربية : الاسكندرية ، انطاكية ، افامية ، حران ، الرها ونصيبين . . . ثم بغداد ، ومن قبلها جميعاً أرض بابل ومصر واليمن . والأَهَمّ من ذلك كله هو أن ذلك الموروث القديم قد دخل كجزء لا يتجزأ في الثقافة العربية الإسلامية التي تشكل أهم عنصر في الشخصية العربية منذ أن أخذت تَعِي ذاتها في عصر التدوين ذاته .

نعم لقد اعتبر الموروث القديم علوماً « دخيلة » في عصر التدوين نفسه ، وهذا صحيح ، ولكن بمعنى أنه دَاخَلَ الدائرة العربية البيانية وضايقها ، وأكثر من ذلك قُدِّم على أنه الصورة « العالمة » لما تحمله تلك الدائرة من صور بيانية فنية لغوية ولكن « عامية » . ومهمتنا نحن الذين نبحث عن طريق جديدة وعلمية للتعامل مع تراثنا ، لاعادة كتابة تاريخه ، ليست الانخراط في صراعات الماضي والانتصار لِـ « الأثيل » على « الدخيل » أو بالعكس ، لِـ « الباطن » على « الظاهر » ، بل مهمتنا هي النظر بروح نقدية للجانبين معاً أي لكل مكونات تراثنا . إن ذلك وحده هو السبيل الصحيح الذي سيمكننا من امتلاكه فعلاً والتحرر بالتالي من نماذجه التي تستعبدنا وبكيفية خاصة النموذج الجاهلي البدوي « الاعرابي » الذي ما زال حضوره قوياً في وجداننا وَرُؤ انا « العقلية » ، كما سبق أن أوضحنا ذلك في فصل سابق (= الرابع) .

وهكذا فاذا كنا ندعو إلى ادماج التاريخ الثقافي للمراكز الحضارية والعلمية التي كانت تقع داخل الوطن العربي قبل الإسلام ، بدلاً من البقاء مستلَبين في العصر الجاهلي بروح رومانسية بدوية ، إذا كنا ندعو الى ذلك ، فليس من أجل وصل تاريخنا الثقافي القومي بالتاريخ الثقافي العالمي وحسب ، بل أيضاً ـ وهذا هو المهم ـ من أجل تبيان مكونات الثقافة العربية الإسلامية وفحصها ونقدها وصولاً إلى إعادة بناء الذات العربية على أسس جديدة قوامها التخلص من رواسب النماذج السلبية الماضية ، وذلك بالكشف عن أصولها وبيان طبيعتها والظروف التي أنتجتها سواء قبل الإسلام أو بعده ، وسواء كان مصدرها العصر الجاهلي العربي أو المراكز العلمية المشار إليها ذاتها .

وفي هذا الإطار ، ومن أجل هذه الغاية خصصنا الفصل السابق لِـ « العقل المستقيل » ، داخل الموروث القديم ونخصص هذا الفصل لابراز المواقع الرئيسية التي احتلها هذا « العقل

المستقيل » في الثقافة العربية الإسلامية ، صادرين في ذلك عن نظرة نقدية فاحصة ، ولكن هادئة ، رائدها **خدمة قضية العقلانية في الفكر العربي** . فلنعد إذن إلى النقطة التي وقفنا عندها في نهاية الفصل السابق ، ولنتساءل ما هي أشكال حضور الهرمسية في الثقافة العربية الإسلامية وما هي المواقع التي احتلها « العقل المستقيل » فيها ؟

- ٢ -

واضح أنه ليس من مهمتنا هنا احصاء النصوص الهرمسية في الثقافة العربية الإسلامية بمختلف منازعها الدينية والفلسفية والعلمية . إن هذا العمل الجدير بأن تتَّجه إليه جهود الباحثين العرب كخطوة ضرورية على طريق إعادة كتابة تاريخنا الثقافي على أسس نقدية علمية ، لم ينجز منه لحد الآن ـ حسب علمنا سوى محاولة أولية قام بها ماسينيون ونشرت ضمن ملاحق الجزء الأول من دراسة فيستوجيير التي نوهنا بها سابقاً[١٣] . لقد نحا ماسينيون في محاولته تلك منحى « الجردِ » ، جرد أسماء الكتب والرسائل التي تنتسب مباشرة إلى الأدبيات الهرمسية ، وبالتالي فهي لا تتعرض للمضمون إلا ما كان من تحديد « علامات » ثلاث اتخذ منها ماسينيون دليلاً ومرشداً للحكم على هِرْمسية هذا النص أو ذاك من النصوص العربية القديمة . وهذه العلامات هي :

١ ـ القول بإله واحد لا يعبر عنه بوصف ولا يدرك بالعقل وإنما يتوصل إليه بالزهد والتطهير ومواصلة الدعاء والتبتل :

٢ ـ القول بترابط العالم السفلي والعالم العلوي وعدم إقامة أية فواصل بين السماء والأرض وتفسير ذلك **نظرياً** باتصال « آفاق » الكائنات بعضها مع بعض (= افق المعادن متصل بأفق النبات وأفق النبات متصل بأفق الحيوان ، وأفق الحيوان متصل بأفق الانسان وأفق الانسان متصل ـ بواسطة النفس ـ بأفق الملائكة : الكائنات العلوية) وتوظيف ذلك **تطبيقياً** في « التجارب » التي يقوم بها كل من المنجم والكيميائي والساحر الخ . . .

٣ ـ القول بسلاسل الأسباب غير المنتظمة Séries Causales anomalistiques (= الأسباب التي يغلب فيها « الشذوذ » على الاطراد وتخضع لتقلبات « التجربة » وليس للضرورة العقلية) وهذا في نظر ماسينيون « ما يميز النزعة الهرمسية عن نزعة أرسطو المنطقية »[١٤] ويقربها من الديالكتيك المشخص « التجريبي » empirique الذي أخذت به المدرسة الرواقية ومدرسة ابقراط الطبية »[١٥] .

ونحن نعتقد أنه لا بد من إضافة علامتين اخريين سبق أن أبرزناهما في الفصل السابق وهما : القول **بالأصل الالهي للنفس** وما يتصل بذلك من نزعة تصوفية من جهة ، **وعدم الفصل بين العلم والدين** من جهة أخرى . هذا ويرى ماسينيون أن ما مكن الهرمسية من الانتشار في

الثقافة العربية هو أنها نسبت إلى « النبي ادريس » المذكور في القرآن ، ونحن وإن كنا نقدر هذا العامل فإننا لا نرى فيه « جواز المرور » الوحيد . فالهرمسية كما قلنا كانت من أقوى التيارات في الموروث القديم ، وقد احتلت مواقع أساسية ، ولو في صورتها العامية ، في جل المناطق التي أسلم أهلها، من مصر إلى فارس، كما كانت لها مراكز « عالِمة» قبل الإسلام في فلسطين وافامية وحران وغيرها . لقد انتقلت الهرمسية إذن إلى الثقافة العربية الإسلامية ضمن ذلك « المركب الجيولوجي» من الآراء والملل والنحل الذي نتحدث عنه هنا باسم: « الموروث القديم ». أما أن يكون الإسلام قد قبلها فقط لكونها قد نسبت إلى « ادريس النبي » فهذا ما يجب اعادة النظر فيه : فلقد حاربها أهل السنة ، وبكيفية عامة المتمسكون بـ « المعقول » الديني البياني العربي محاربة شديدة ، لأنها كانت تشكل الخلفية النظرية لآراء الشيعة والفرق الباطنية ، الخصوم التاريخيين لأهل السنة . وعلى كل حال فلقد قبل المنطق الأرسطي أيضاً في حظيرة الإسلام ومن طرف الأشاعرة أنفسهم ، وذلك من دون أن يكون قد تم تمريره باسم نبي من الأنبياء . إن حضور الهرمسية في الثقافة العربية كان عاماً ، وربما بدأت تحتل فيها مواقع قبل أن يعمد مروجوها إلى إقامة التطابق بين ادريس النبي وهرمس ، فلقد دخلت من باب « العلم » قبل أن تدخل من باب الفلسفة والدين .

فلنبدأ بـ « العلوم » ، إذن ؟

- ٣ -

فعلاً تجمع المصادر العربية على أن خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة ٨٥ هـ) كان أول من اشتغل في الاسلام بالعلوم القديمة وبالخصوص منها الكيمياء والتنجيم والطب وأنه قد نقل ذلك من الإسكندرية التي قلنا عنها إنها كانت موطن الهرمسية . والبيانات التالية تؤكد الأصل الهرمسي لتلك العلوم . يقول ابن النديم عن خالد بن يزيد هذا[١٦] إنه « أمر جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل بمصر وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي » ثم يضيف قائلاً : « وهذا أول نقل في الإسلام من لغة الى لغة »[١٧] . فلنسجل إذن أن أول ما نقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من « علوم الأوائل » كان من العلوم الهرمسية « السرية » السحرية ، ومن المركز الأصلي الهرمسية : الاسكندرية . ولعل هذا وحده كاف لفهم موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل[١٨] . فلقد كان أول ما عرفه المسلمون من علوم الأوائل هو العلوم الهرمسية التي تحمل في طياتها ـ فضلاً عن ارتباطها بالسحر ـ عقيدة دينية مخالفة لعقيدة الاسلام . وإذن فموقف أهل السنة القدماء المعادي لـ « علوم الأوائل » كان في حقيقته وجوهره بسبب العقائد الدينية الهرمسية التي تباطن هذه العلوم وتؤسسها .

أما عن الطريق الذي سلكته هذه العلوم ، عبر الترجمة ، إلى الثقافة العربية الإسلامية ، فيذكر ابن النديم أن شخصاً يدعوه تارة باسم « اصطفن القديم » وتارة باسم « اسطفن الراهب » قد « نقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها » وأنه كان يقيم بالموصل وقد عمّر طويلاً[19] . ويذكر جابر بن حيان من جهته أن اصطفن الراهب هذا كانت له طريقة خاصة في « التدبير » (= العمل الكيماوي = تحويل المعادن الى ذهب) وأنه بلغه عنه « أنه أخذ العلم من مريانس الذي كان خالد بن يزيد قد أنفذ في طلبه (. . .) حتى أخذه من طريق بيت المقدس » وأنه لما مات مريانس هذا خلفه اصطفن الراهب . ويذكر جابر بن حيان أنه اتصل باصطفن الراهب هذا وسأله عن طريقته في التدبير فأجاب بأنها « طريقة هرمس مثلث الحكمة » التي شرحها في كتاب له الى ابنه طاط (= طوط)[20] . لنضف أخيراً أن الرازي الطبيب الذي اشتهر هو الآخر بالاشتغال بالكيمياء وألف فيها عدة كتب ورسائل ، قد تعلم من جابر ، أعني من كتبه ، إذ يذكر ابن النديم أنه يقول في مؤلفاته في الصنعة : « قال استاذنا أبو موسى جابر بن حيان »[21] . وإذن فالسلسلة متصلة الحلقات من الرازي الى جابر بن حيان الى خالد بن يزيد بن معاوية الى المؤلفات الهرمسية بالاسكندرية عبر اصطفن الراهب ومريانس واستاذه آدمز الذي يقول عنه أولـيري إنه « برز بدراسته لكتب هرمس »[22] .

وإذن فلقد كان « العقل المستقيل » الذي تحمله الهرمسية هو أول من انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم ، وذلك عبر الكيمياء والتنجيم . ورسائل جابر بن حيان تؤكد ذلك تأكيداً . وبما أن المجال لا يتسع هنا لعرض المضمون الهرمسي اللاعقلانـي لرسائل جابر بن حيان بتفصيل فإننا سنكتفي بأمثلة ذات دلالة خاصة .

أول هذه الأمثلة يخص النظرة الهرمسية الى الكون القائمة على ترابط أجزائه . ولعل أحسن وأوجز عبارة تلخص هذه النظرة قول جابر : « إن في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها » ويربط ذلك بصناعة الكيمياء فيضيف : « ولكن على وجوه من الاستخراج ، فإن النار كانت في الحجر ولا تظهر ، وهي له بالقوة ، فإذا زند وأورى ظهرت »[23] . وهذا يذكرنا بذلك المبدأ المؤسس للكيمياء الهرمسية الذي تعرفنا عليه في الفصل السابق والذي يقول : « ما من طبيعة إلا وهي معشوقة من طبيعة أخرى ، وما من طبيعة إلا وهي مقهورة لطبيعة أخرى . . . » . أما مبدأ « التجاذب والتنافر » الذي يؤسس نظرية وحدة الكون الهرمسية فنجده في رسائل جابر بن حيان باسم « المماثلة والمقابلة » .

أما المثال الثاني فيتعلق بنظرية جابر في النفس . إنه عندما يتعرض لتعريف النفس يعترض بشدة على التعريف الأرسطي القائل : « النفس كمال لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » الشيء الذي يعني عدم استقلال النفس عن البدن وبالتالي ارتباطها به ارتباطاً يمنع من تصورها كجوهر مستقل . إن جابر يعترض على هذا بشدة ويذكر أنه رد على أرسطو في كتاب خاص، ثم يورد التعريف الذي يرتضيه وهو، تعريف هرمسي تماماً: يقول « فأما الحد لها

(= النفس) على رأينا فانها جوهر الهي مُحيي للأجسام التي لابستها ، مُتَّضِعٌ « بِمُلاَبَسَتِه إياها »[٢٤] .

وأما المثال الثالث فيخص هذه المرة تصنيف العلوم . يصنف جابر العلوم إلى صنفين : علم الدين وعلم الدنيا ، ويصنف علم الدين إلى شرعي وهو علم الظاهر وعلم الباطن ، وعقلي وهو علم الحروف ويندرج تحته العلم الطبيعي والعلم الروحاني ، وعلم المعاني وهو قسمان : العلم الفلسفي والعلم الالهي ، والفلسفي يضم العلوم الطبيعية والنجومية والحسابية والهندسية . أما علم الدنيا فهو قسمان علم الصنعة وهو الكيمياء وفروعها ، وعلم الصنائع الأخرى الخادمة لعلم الكيمياء . وواضح أن هذا التصنيف هرمسي تماماً ، فبالاضافة إلى أنه يقع بعيداً عن التصنيف الأرسطي للعلوم فإن المبدأ الذي يحكمه هو دمج الدين في العلم والعلم في الدين . فعلم الدين كما رأينا يضم علم الشرع وعلم الحروف (= السحر) والفلسفة والتنجيم والعلوم الطبيعية والحسابية والهندسية وكل العلوم النظرية المؤسسة للكيمياء . أما علم الدنيا فهو يضم فقط الحِرَف العملية . وإلى جانب هذا التصنيف يتحدث جابر عَمَّا يسميه بـ« العلوم السباعية » ، وهي « العلوم الخفية » السحرية ، بعبارات التبجيل والتعظيم التي لا يمكن أن تصدر إلا عن « العقل المستقيل » الهرمسي . يقول جابر ضمن « باب القول على خواص النجوم وأفعالها في البلدان والطعوم وفي الحيوان والنبات والحجر » وبعد ذكر الخصائص السحرية للكواكب السيارة السبع (زحل ، المشتري ، المريخ ، الشمس ، الزهرة ، عطارد ، القمر) يقول : « إن السباعية هي العلوم التي قدمنا الوعد بها . . . وهذه السباعية هي : (أ) علم الطب وحقيقة ما فيه (ب) وعلم الصنعة وإخراج ما فيها (ج) وعلم الخواص وما فيها (د) والعلم الأكبر العظيم ، الباطل في زماننا هذا أهله والمتكلمون فيه ، أعني علم الطلسمات (هـ) والعلم العظيم الكبير الذي ليس في العلوم كلها مثله ولا أعز منه ولا هو مفهوم ولا معقول ولا ألف فيه شيء من الكتب : علم استخدام الكواكب العلوية وما فيه وكيف هو (و) وعلم الطبيعة كله وهو علم الميزان (ز) وعلم الصور وهو علم التكوين واخراج ما فيه وفعل ذلك على سبيل اخراج ما في القوة الى الفعل » . . . يلي ذلك « باب القول في الطب » ويصنفه جابر إلى نظر وعمل ، ويصنف النظر إلى قسمين : النظر في العقل والنظر في الجسم ، والعمل كذلك قسمان العمل في النفس والعمل في الجسم . . . الخ ثم يعرض للطبائع الأربع وتفاعلاتها وما ينتج عن ذلك على صعيد الكون ككل ثم على صعيد جسم الإنسان ليقرر بعد ذلك المبدأ الهرمسي الذي يشبه الإنسان بعالم صغير ، يقول : فقد بان لك بذلك بنية العالم والطبيعة والإنسان ، فكان العالم ضرورة إنساناً ، والإنسان جزءاً صغيراً بالإضافة إلى العالم »[٢٥] .

اما المثال الأخير فيتعلق برأي جابر في أهم قضية فلسفية شغلت الفلاسفة والمتكلمين قضية القدم والحدوث . وهنا أيضاً نجد انفسنا أمام رؤ ية هرمسية تكشف بنفسها عن « العقل

المستقيل » الذي يوجهها ، يقول جابر : « إعلم ان الكلام في القديم والمحدث (. . .) من أصعب الامور عند جلة الفلاسفة وقدمائها (. . .) وارباه اشد الناس تعظيماً وصيانة وحفظاً ـ له ـ عن غير مستحقه ، وان كان سهلاً عليهم يسيراً لديهم ، اذا كانوا **مشاهدين للأمر فائضين به لا يحتاجون فيه إلى إعمال فكر في دليل ولا استعمال لفظ وتمثيل** (. . .) وليس الامر في القديم والمحدث على ما ظنه جهلة المتكلمين في هذا الباب الذين استدلوا على الغائب بالشاهد مع تناهيهما في العناد ، وبالجزء على الكل مع ظهور الفساد في ذلك »[٢٦] . **يرفض جابر اذن العقل ووسائله ويقرر ان الطريق الوحيد الى معرفة « القديم »** (= الله) **هي طريق « المشاهدة » طريق « الكشف » التي لا تحتاج « إلى اعمال فكر في دليل ولا استعمال لفظ وتمثيل »** . . انها طريق تتعارض تماماً مع طريق البيان العربي ، وبالتالي فهي تكرس نظاماً معرفياً يقوم على « العرفان » ضدا على « البيان » .

هذه النزعة الهرمسية ، بل هذا « **العقل المستقيل** » ذاته ، نجده أيضاً عند أكبر طبيب في الاسلام أبي بكر بن زكريا الرازي . أي نعم . الرازي العظيم كان يصدر هو كذلك عن « **العقل المستقيل** » ! والواقع انه **يجب التمييز في الرازي** ، كما فعلنا بالنسبة لابن سينا[٢٧] ، **بين الطبيب الماهر « المجرب » وبين الفيلسوف اللاعقلاني** . وهذا ما سبق إليه صاعد الاندلسي حينما وصف الرازي بانه من جهة « **طبيب المسلمين غير مدافع فيه** » وانه من جهة اخرى فيلسوف « **تقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب سخيفة** » . ذلك انه « كان شديد الانحراف عن ارسطاطاليس وعاتباً له في مفارقة معلمه افلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم ، وكان يزعم انه (= ارسطو) أفسد الفلسفة وغير كثيراً من أحوالها »[٢٨] . ثم يضيف صاعد قائلا : ان كثيراً من كتب الرازي تدل على « استحسانه لمذهب الثنوية في الاشراك ولآراء البراهمة في ابطال النبوة ولاعتقاد عوام الصابئة في التناسخ » ويجعله من « المتأخرين » الذين صنفوا كتباً على مذهب فيثاغورس واشياعه[٢٩] . وهذا نفسه ما سبق ان سجله المسعودي حيث قال عنه « وقد صُنِّفَ على مذاهب الفيثاغوريين والانتصار لهم ، وكان آخر من صنف في ذلك ابو بكر محمد بن زكريا الرازي »[٣٠] . ويذكر المسعودي كذلك ان الرازي ألف كتاباً في « مذاهب الصابئة الحرانيين منهم ، دون من خالفهم من الصابئة ، وهم الكيماويون ، وذكر أشياء يطول ذكرها ويقبح عند كثير من الناس وصفها »[٣١] ويذكر ابن النديم ان للرازي كتاباً « في وجوب الادعية » كما ان له رسالة في « صنعة الطلسمات ذكرها المجريطي في كتابه »[٣٢] مما يدل على اهتمام الرازي بالعلوم « السرية » السحرية الهرمسية واعتقاده فيها . بل ان البيروني يذكر انه طالع كتاب « العلم الالهي » للرازي فوجده « يبادي فيه بالدلالة على كتب ماني وخاصة كتابه الموسوم سفر الاسفار »[٣٣] .

ذلك هو الوجه الآخر للرازي الطبيب المشهور ، **الوجه الذي كان يؤسس ، ابيستيمولوجياً وفلسفياً طبه « التجريبي »** ، **وأيضاً كمياءه « الصنعوية » الهرمسية** . فهل يمكن القول بعد هذا

ان الرازي « **كان مادياً** » او من « رواد المادية في الاسلام » ؟ كلا . لم يكن الرازي مادياً ، بأي معنى من معاني المادية . **وإنما كان روحانياً غنوصياً** ، لقد كانت السلطة المرجعية لتفكيره هي ذلك « الركام » الفلسفي الذي عرضه علينا الشهرستاني منسوباً إلى « الحكماء السبعة » والذي هو في الحقيقة خليط من الافلاطونية المحدثة في صيغها المشرقية ومن الفيثاغورية الجديدة ، والرازي كان إلى هذه الأخيرة والى مذاهب الصابئة الحرانيين (الهرمسيين) أقرب . **نعم لقد أنكر الرازي النبوة ، ولكن لا من موقع عقلاني مادي ، بل من موقع غنوصي روحاني** . ففي كتابه « السيرة الفلسفية » الذي يدافع فيه عن نفسه رداً على الذين انكروا عليه استحقاق حمل لقب « الفيلسوف » يقيم الحجة على انه يستحق هذا اللقب لكونه ألف عدة كتب فلسفية وان له آراء فيما وراء الطبيعة ، يقول : « انا نحتاج ان نبني امرنا فيما هو غرضنا المقصود في هذه المقالة على اصول قد تقدم بياننا لها في كتب اخر لا بد من الاستعانة ، لتخفيف ما في هذه المقالة ، بها . فمنها كتابنا في « العلم الالهي » وكتابنا « في الطب الروحاني » وكتابنا « في عذل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة » وكتابنا الموسوم بـ « شرف صناعة الكيمياء » ولا سيما كتابنا الموسوم بـ « الطب الروحاني » فانه لا غنى عنه في استتمام غرض هذه المقالة والاصول التي تنبني عليها فروع السيرة الفلسفية ، ونأخذها ههنا ونقتضبها اقتضاباً وهي : ان لنا حالة بعد الموت حميدة او ذميمة بحسب سيرتنا مدة كون انفسنا مع اجسادنا ، وان الأمر الأفضل الذي له خلقنا واليه أجرى بنا ليس اصابة اللذات الجسدانية بل اقتناء العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن هذا العالم الى العالم الذي لا موت فيه ولا ألم »[٣٤]. فهل يمكن القول بعد هذا ان الرازي كان « مادياً » ؟ أو « عقلانياً » ؟

نعم يستهل الرازي كتابه « الطب الروحاني » بـ « الإشادة » بـ « العقل » ، ولكن أي « عقل » ومن أي موقع وفي أي اطار ؟ لنستمع إليه اولاً ، يقول : « ان الباري عز اسمه اعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه ، وانه اعظم نعم الله عندنا وانفع الاشياء لنا واجداها علينا (. . .) فحقيق علينا ان لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ولا وهو الزِّمَامُ مزموماً ولا هو المتبوع تابعاً ، بل نرجع في الامور اليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه فنمضيها على امضائه ونوقفها على ايقافه ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره والحائد به عن سننه ومحجته وقصده واستقامته والمانع من ان يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب امره ، بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند امره ونهيه »[٣٤م] . ان كثيراً من الكتّاب العرب المعاصرين المنقادين مع عملية « التنويه الذاتي » يستشهدون بالقسم الاول من هذه الفقرة على « عقلانية » الرازي ويذكرون له باعجاب تساؤله : كيف يجوز ان نجعل العقل « وهو الحاكم محكوماً عليه . . . » ؟ ولكن هؤلاء يغفلون السياق العام لفكرة الرازي . **ذلك ان المقصود هنا ليس الاشادة بـ « العقل » كسلطة معرفية ، بل كـ « سلطة » تقهر « الهوى »**

و«الشهوات» . . . الخ وبعبارة اخرى ان « العقل » الذي يشيد به الرازي هنا هو « العقل المستقيل » الذي يقول بضرورة الحد من « الهوى » في اطار عملية « التطهير » الهرمسية التي تمكن من الاتصال بالعالم الروحاني ، ـ ومن هنا كان انكاره للنبوة ـ وهذا هو مضمون وهدف كتابه « الطب الروحاني » .

لم يكن هذا الطابع الهرمسي الذي حمل « العقل المستقيل » إلى الثقافة الاسلامية ، مقصوراً على كيمياء جابر بن حيان والرازي وفلسفتهما . بل ان العلم الثاني الذي انتقل الى العرب من الموروث القديم كان علماً سحرياً هرمسياً لاعقلانياً كذلك . انه « علم التنجيم » الذي نقل منه الى العربية خالد بن يزيد كما سبقت الاشارة الى ذلك ثم زاد الاهتمام به في عهد الخليفة العباسي المنصور الذي تؤكد المصادر التاريخية انه قرّب المنجمين وانه كان لا يعمل في شأن من شؤونه الا بعد استشارتهم . و « علم التنجيم » هو بالاصالة من علوم « العقل المستقيل » فلا داعي لتطويل الحديث عنه ، ولا داعي كذلك للاشارة الى مدى انتشاره في الثقافة العربية الاسلامية على الرغم من تحريم الاسلام له لكونه ينسب التأثير إلى النجوم والكواكب ويجعلها شريكة لله في الفعل . وليس من الضروري كذلك الوقوف هنا طويلاً عند علم هرمسي آخر هو : « الفلاحة النبطية » الذي يعرضها كتاب بنفس الاسم يقول عنه ابو طالب أحمد بن الحسين الزيات الشيعي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ ان ابن وحشية املاه عليه هو ومجموعة من كتب السحر والطلسمات[٣٥] . ان كتاب « الفلاحة النبطية » كتاب هرمسي تماماً كما اشار الى ذلك ماسينيون في دراسته المشار إليها اعلاه عن الادبيات الهرمسية العربية . فالكتاب لا يدرس النبات لذاته بل من اجل وظائفه السحرية « الطبية » صادراً في ذلك عن نفس التصور الهرمسي للكون المبني على تبادل التأثير بين النجوم والكائنات الارضية وفي مقدمتها النباتات . انها « الفلاحة التنجيمية » La botanique astrologique بتعبير فيستوجيير[٣٦] .

ـ ٤ ـ

واذا انتقلنا الآن من ميدان العلوم إلى ميدان العقائد فاننا سنجد الهرمسية حاضرة في وقت مبكر ضمن اطروحات بعض المتكلمين الأوائل وبكيفية خاصة الغلاة والروافض والجهمية . وتشير كل الدلائل إلى ان الكوفة كانت مركزاً للهرمسية منذ ما قبل عصر التدوين ذاته . واذا كنا لا نستطيع الجزم في مسألة ما اذا كانت الهرمسية قد انتقلت الى الكوفة من بابل وواسط مقر « الصابئة القدامى » بالعراق أم انها كانت ذات صلات مباشرة مع الاسكندرية ، فان ما يعرف في تاريخ « الكلام » بفرق الغلاة والروافض بالإضافة إلى بعض الشخصيات الصوفية الاولى كان مركزها الكوفة . وهكذا فعلاوة على جابر بن حيان الكوفي (كما يرد اسمه في المراجع) الذي شرحنا قبل صلته المباشرة بالمصادر الهرمسية ، يبدو ، كما يقول ماسينيون : ان « الغلاة الاوائل من شيعة الكوفة قد اطلعوا على نصوص هرمسية »[٣٧] ،

ولذلك « **فليس من الغريب ان تكون الشيعة اول من تهرمس في الاسلام** » **وان يكون الاسلام** « **قد عرف الهرمسية قبل ان يعرف قياس ارسطو وماورائياته** » كما يقول هنري كوربان[٣٨] الذي يستعيد نفس التأكيدات من ماسينيون .

بالفعل حفظت لنا كتب الفرق والمقالات كثيراً من الاطروحات التي قال بها الغلاة والروافض والتي لا يمكن الشك في هرمسيتها . ولما كنا سنعود في الفصل القادم الى تسليط الأضواء على المضمون الايديولوجي لاطروحات الغلاة فسنقتصر هنا على اشارة خاطفة لاطروحات بعض الفرق الغالية التي يبدو فيها الطابع الهرمسي واضحاً . ان ما وصلنا من آراء الفرقة « البيانية » (نسبة إلى بيان بن سمعان المقتول سنة ١١٩ هـ) هو عبارة عن « شظايا » هرمسية . من ذلك قولهم « ان الله عز وجل على صورة الانسان » وادعاء رئيس الفرقة « انه يدعو الزهرة (= الكوكب المعروف بهذا الاسم) فتجيبه وانه يفعل ذلك بالاسم الاعظم »[٣٩] . ومعلوم ان الفلسفة الدينية الهرمسية تقول بان « الله خلق الانسان على صورته » اي على صورة الله نفسه وبالتالي فالله والانسان كلاهما على صورة واحدة . هذا من جهة ومن جهة اخرى فالقول بـ « اسم الله الاعظم » قول هرمسي ، وتنسب الادبيات الهرمسية اليه قوة تأثير خارقة للعادة بحيث يستطيع من يعرفه ان يأتي بأشياء خارقة للعادة .

أما آراء المغيرة البجلي (او العجلي ؟) والمتوفى مقتولاً هو الآخر سنة ١١٩ هـ والذي « كان يقول انه نبي وانه يعلم اسم الله الأكبر » وان الله « رجل من نور على رأسه تاج وله من الأعضاء والخلق مثل ما للرجل وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة » وانه كان عند ابتداء الخلق « وحده لا شيء معه فلما اراد ان يخلق الاشياء تكلم باسمه الاعظم »[٤٠] الى آخر الاسطورة التي يحكيها عن عملية الخلق . . . أما هذه الآراء فطابعها الهرمسي واضح تماماً .

ومثل ذلك آراء الفرقة الخطابية (نسبة إلى ابي الخطاب بن أبي زينب) التي تزعم « ان كل ما يحدث في قلوبهم وحي ، وان كل مؤمن يوحى اليه » وكان الكثير منهم يشتغل بـ «الشعبذة والنرنجات والنجوم والكيمياء»[٤١] مما لا يدع مجالاً للشك في صلتهم الوثيقة بالأدبيات الهرمسية .

ولا بد من الاشارة هنا الى إنكار الفرق الرافضة من الشيعة ، بل الشيعة كلها باستثناء الزيدية ، لامكانية التوصل الى معرفة الله بطريقة النظر والقياس . ذلك انهم « يزعمون ان المعارف كلها اضطرار وان الخلق جميعاً مضطرون وان النظر والقياس لا يؤديان الى علم وما تعبد الله العباد بهما »[٤٢] ، وهذا من مقتضيات « التوحيد » الهرمسي كما رأينا ذلك في الفصل السابق . نعم قد يبدو هذا متناقضاً مع « التجسيم » الذي يظهر واضحاً في النصوص السابقة المنسوبة للغلاة . غير ان هذا ليس سوى تناقض ظاهري . فالغلاة لم يكونوا مجسمين ولا مشبهين وهم انما استعملوا العبارات المفيدة للتجسيم في اطار نظريتهم في « الحلول » : حلول الاله في ائمتهم . وتلك مسألة سنوضحها في الفصل القادم .

ولم يكن الغلاة والروافض هم وحدهم الذين وظفوا شظايا هرمسية بل ان آراء **الجهمية** (نسبة الى الجهم بن صفوان المتوفى سنة ١٢٨ هـ) مستقاة هي الاخرى من التصور الهرمسي للإله المتعالي ، فهم يقولون ـ أي الجهمية ـ « **ان الله لا شيء وما من شيء ولا في شيء ولا يقع عليه صفة شيء ولا معرفة شيء ولا توهم شيء** » وأيضاً : « ان الله شيء لا كالاشياء لا تقع عليه صفة ولا معرفة ولا توهم ولا نور ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا تكلم (. . .) وانكروا ان يكون الله سبحانه في السماء وانكروا الكرسي وانكروا العرش وان يكون الله فوقه وفوق السماوات من قبل هذا وقالوا ان الله في كل مكان . . . »[٤٣] . ان هذه الأقوال تكاد تكون ترجمة حرفية لنصوص هرمسية تعرفنا عليها في الفصل السابق فلا داعي للتعليق عليها .

ـ ٥ ـ

اما اذا انتقلنا آلان الى **المتصوفة الاوائل** فلعل أول شخصية سنلتقي بها هي شخصية **أبي هاشم الكوفي** المتوفى سنة ١٥٠ هـ الذي كان اول من تسمى بـ « الصوفي » كما تؤكد جل المصادر ، وتذكر بعض المراجع ان الشيعة سمته بـ « مخترع الصوفية » وان جعفرا الصادق الإمام الشيعي الأكبر قال عنه : « انه فاسد العقيدة جداً ، وهو ابتدع مذهباً يقال له التصوف وجعله مقراً لعقيدته الخبيثة » ، ويقال انه كان يقول بـ « **الاتحاد** » و « **الحلول** » وانه كان متردداً بين هاتين الدعويين[٤٤] . وبما ان الكوفة كانت مصدراً هرمسياً كما أشرنا إلى ذلك قبل فانه سيكون من السهل ربط هذا **التصوف الكوفي** بكيمياء جابر بن حيان **الكوفي الصوفي** وأيضاً باطروحات الغلاة من الشيعة . ولا بد ان نضيف هنا شخصية صوفية اكثر بروزاً هي شخصية معروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ هـ والذي نجد عنده « أول تعريف للتصوف في معناه الغنوصي » ، وقد كان هو الآخر من اصل مندائي صابيء (= هرمسي) من اقليم واسط بالعراق قريباً من الكوفة ذاتها[٤٥] . اما الشخصية الثالثة وهي معروفة اكثر من غيرها بانتمائها الهرمسي في مجال التصوف والكيمياء معاً فهي **ذو النون المصري** المتوفى سنة ٢٤٥ هـ الذي يعده نيكلسون « أحق رجال الصوفية على الاطلاق بأن يطلق عليه اسم واضع التصوف »[٤٦] .
اما عن انتمائه الهرمسي فيحدثنا عنه القفطي بعبارات واضحة يقول فيها : « ذو النون إبراهيم الاخميمي من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن والإشراف على كثير من علوم الفلسفة ، وكان كثير الملازمة لبربا بلدة اخميم ، فانها بيت من بيوت الحكمة القديمة (. . .) ويقال انه فتح عليه ما فيها بطريق الولاية وكانت له كرامات »[٤٧] . ويبدو ان **مصر ، وبكيفية خاصة الاسكندرية ، كانت المركز الرئيسي الذي انطلق منه التصوف قبل الاسلام وبعده الى باقي البلاد العربية** : يذكر آدم ميتز أن« ابيفانيوس Épiphanius كان يشكو في القرن الرابع بعد الميلاد من انه كان لا يزال بمصر عدد كبير من الغنوسطيين (= **العرفانيين** ، الهرمسيين) الذي لا ضابط لاخلاقهم والذين تسرب الكثير من آرائهم الى

جماعات الصوفية » ، كما ينقل عن الكندي المؤرخ انه « في عام ٢٠٠ هـ ظهر بالاسكندرية طائفة يسمون الصوفية . . . »[٤٨] .

وسيطول بنا المقال اذا نحن رحنا نتتبع الآثار الهرمسية ، آثار « العقل المستقيل » ، عند اوائل المتكلمين من الغلاة والرافضة والجهمية وعند اوائل المتصوفة ، فلنكتف بالاشارات السابقة خصوصاً ونحن لا نهدف هنا لا إلى التاريخ للكلام والتصوف ولا لبيان الآثار الاجنبية فيهما . .[٤٩] ان ما يهمنا هو تأكيد الدعوى التي ادعيناها سابقاً والتي قلنا فيها **ان اول ما اتصل به العرب من عناصر الموروث القديم ، في اوائل عصر التدوين ، بل قبله بقليل[٥٠] كان ينتمي الى اللامعقول « العقلي » ، الى منتجات « العقل المستقيل »** . ويبدو ان الاثباتات السابقة تكفي لجعلنا ننتقل الى القسم الثاني من نفس الدعوى والذي نريد ان نؤكد فيه : **انه بمقدار ما كان الفكر العربي يتقدم في التدوين (= الترجمة والتأليف) بمقدار ما كان « العقل المستقيل » الذي تحمله الهرمسية والصيغة المشرقية من الافلاطونية المحدثة ، تحتل مواقع اساسية ومتجذرة في الثقافة العربية الاسلامية** . وهذا ليس فقط في أوساط الشيعة والتيارات الباطنية والتصوف والفلسفة ، بل نجد ذلك أيضاً في حظيرة الفكر السني ذاته . انها الصورة « العالمة » من الهرمسية التي نجدها تحتل مواقع في مختلف قطاعات الفكر العربي الاسلامي العقدية والعلمية ، وذلك منذ منتصف القرن الثالث للهجرة . ولربما يرجع هذا الى ما أشرنا إليه في الفصل السابق من انتشار المؤلفات الهرمسية في المرحلة الثانية من الترجمة في الاسلام حينما انتقل « مجلس التعليم » إلى حران ، في عهد المتوكل وانتقاله ، كتباً واساتذة ، بعد ذلك بوقت قصير الى بغداد . فابتداء من هذه المرحلة نجد انفسنا ليس أمام « شظايا » هرمسية ، بل أمام نظريات متكاملة ومنظومات فكرية تعلن صراحة او ضمنياً عن انتمائها الهرمسي .

- ٦ -

لعل أول ما يلفت النظر في هذه المرحلة من تطور حضور الهرمسية وعقلها المستقيل في الثقافة العربية الاسلامية هو « رسائل اخوان الصفا » . والحق ان هذه الرسائل **تشكل مدونة هرمسية كاملة** ، وهي على الرغم من ادعائها الأخذ من جميع المذاهب والاديان واستعمالها لجوانب من الارسطية وعلى الرغم كذلك من اتخاذها الاسلام لباسا ، ولكن شفافاً ، **فهي لا تخفي انتماءها الهرمسي** اذ تحيل مراراً وتكراراً الى هرمس مثلث الحكمة وإلى اغاثاديمون وفيثاغورس ، علاوة على تبنيها لنظرية الإله المتعالي الذي لا يعبر عنه بوصف ، ونظرية العقل الكلي المكلف بتدبير الكون ، فضلاً عن الحاحها على الطبيعة الالهية للنفس البشرية وعلى وجوب « رياضتها » وتدريبها بالعلم والزهد لتسترجع طبيعتها الروحانية الالهية كاملة ويتحقق لها الاتصال بالعالم الالهي . اضف إلى ذلك عنايتها الفائقة بل دفاعها المستميت عن العلوم

« السرية » الهرمسية وعرضها المسهب لمضمونها ، علوم التنجيم والكيمياء والسحر والطلسمات والعزائم وغير ذلك من منتجات « العقل المستقيل » .

اما دِفاع رسائل اخوان الصفا عن هذا « العقل المستقيل » فيتكرر باستمرار وباساليب مختلفة ، وسنكتفي هنا باشارات طريفة . يقولون : « واعلموا ايها الاخوان (. . .) انه لا ينبغي ان يتكلم احد في ذات الباري تعالى ولا في صفاته بالحزر والتخمين ، بل ينبغي ان لا يجادل فيه الا بعد **تصفية النفس** فان ذلك يؤدي إلى الشكوك والحيرة والضلال » والهدف من تصفية النفس هو اكتشاف « **الطريق المستقيم الى الله عز وجل** (. . .) والكشف عن الأمور الإلهية الحية والاسرار المخزونة مما عرفناه **بالهام الهي** او مما استنبطناه من تفاسير كتب اوليائه وتنزيلات انبيائه (. . .) من سبب بدء كون العالم بعد ان لم يكن ووقوع النفس وغرورها وخلق آدم الاول وسبب عصيانه (. . .) وسبب أخذ الميثاق الى ذرية آدم واخبار القيامة (. . .) لأن في الناس أقواماً عقلاء متميزين متفلسفين إذا فكروا في هذه الأشياء وقاسوها بعقولهم لا تتصور لهم معانيها الحقيقية واذا حملوها على ما يدل عليه ظاهر الفاظ التنزيل لا تقبله عقولهم ، فيقعون عند ذلك في الشكوك والحيرة » .

وتفسر رسائل اخوان الصفا الاختلاف بين المتكلمين في مناظراتهم وعدم اتفاق « المتفلسفين والشرعيين جميعاً » ووقوعهم في « منازعات ومناقضات » بكونهم « **لم يكن لهم اصل واحد صحيح ولا قياس واحد مستو يمكن ان يجاب به عن هذه المسائل كلها من ذلك او على ذلك القياس ولكن كانت اصولهم مختلفة وقياساتهم متفاوتة غير مستوية** » ثم يضيفون : « واعلموا ايها الاخوان (. . .) ان الجواب على اصول مختلفة والحكم بقياسات متفاوتة تكون متناقضة غير صحيحة ، **ونحن قد اجبنا عن هذه المسائل كلها وأكثر منها مما يشاكلها من المسائل على اصل واحد وقياس واحد وهو صورة الانسان** (. . .) وينبغي لمن يدعي الرئاسة في العلوم الحقيقية (. . .) ان يطلب عنه الجواب على اصل واحد وقياس واحد ، فانه لا يمكنه الا ان يجعل اصله صورة الانسان من بين صور جميع الموجودات (. . .) وإذا فعل ذلك اتفق الجميع على رأي واحد ودين واحد ومذهب واحد وارتفع الخلاف واتضح الحق للجميع ويكون ذلك سبباً لنجاة الكل »[٥١] .

ويهاجم اخوان الصفا المتكلمين لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد ويحذرون اتباعهم منهم لانهم « الدجالون الذِّلِقو الالسن العميان القلوب الشاكون في الحقائق الضالون عن الصواب »[٥٢] . كما **يهاجمون الفلاسفة** فيقولون : « واعلم ان كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل »[٥٣] . ومن طريف آرائهم في هذا الصدد قولهم : « ولا تقلد اقاويل الفلاسفة المختلفي الآراء المتناقضي الاقاويل ، فقد روى انه ذكر في مجلس النبي ﷺ ارسطاطاليس فقال النبي عليه السلام : لو عاش حتى يعرف ما جئت به لاتبعني على ديني »[٥٤] . أما المنطق فانما يحتاج إليه من الناس اولئك الذين ما

تزال نفوسهم مغمورة في الاجساد : « اما النفوس الصافية الغير المتجسدة فهي غير محتاجة الى الكلام والاقاويل في إفهام بعضها بعضاً من العلوم والمعاني التي في الافكار وهي النفوس الفلكية لانها قد صفت من دَرَنِ الشهوات الجسمانية (. . .) فهي غير محتاجة الى الاخبار عن الاضمار ولا السؤال عن كتمان الاسرار لانهم في الاشراق والانوار التي هي معدن الاخبار والابرار » ثم يلي ذلك مباشرة قولهم : « فاجتهد يا اخي فلعل نفسك تصفو وهمتك تعلو من الرغبة في هذه الدنيا الدنية » لتصير كالنفوس الفلكية [٥٥] .

اما المبدأ الذي يؤكدون عليه والذي يقولون عنه انه وحده يفسر حقيقة العالم ويحقق الوحدة الفكرية بين الناس فهو ذلك المبدأ الهرمسي الذي أشرنا اليه في الفصل السابق ، مبدأ تشبيه العالم بالانسان : فالعالم « انسان كبير » لانه « جسم واحد بجميع افلاكه واطباق سماواته واركان امهاته ومولداتها (. . .) وله نفس واحدة سارية قواها في جميع اجزاء جسمه سريان نفس الانسان الواحد في جميع اجزاء جسده »[٥٦] ، و «الانسان عالم صغير » لانه « جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية » « في هيئة بنية جسده مثالات لجميع الموجودات التي في العالم الجسماني من عجائب تركيب افلاكه وأقسام ابراجه وحركات كواكبه » أما نفسه فلها شبه « لاصناف الخلائق الروحانيين من الملائكة والجن »[٥٧] ، وبالنظر إلى هذا التشابه ، بل التطابق ، بين الانسان والعالم ، فان « مجرى حكم العالم ومجاري اموره بجميع الاجسام الموجودة فيه مع اختلاف صورها (. . .) يجري مجرى الانسان الواحد من الناس او الحيوان الواحد بجميع اجزائه المختلفة الصور (. . .) وان حكم سريان قوى نفس العالم في جميع اجزاء جسمه كحكم سريان قوى نفس انسان واحد في جميع اجزاء بدنه ومفاصل جسده »[٥٨] .

ليس هذا وحسب فالتطابق الذي تقيمه رسائل اخوان الصفا بين الانسان والعالم تقيمه ايضا بينهما وبين المجتمع او الدولة ، وهنا نجد انفسنا أمام توظيف سياسي ايديولوجي سافر للفلسفة الدينية الهرمسية : وهكذا فكما ان العالم تسيره وتسري فيه نفس كلية مثلما تسري نفس الانسان في جسده فكذلك المجتمع او الدولة يجب ان تسري فيه وتسيره نفس « نبوية » أي امام من سلالة النبي يساعده دعاة وحجج ومأذونون . واذا كنا لا نجد في رسائل اخوان الصفا التعبير الصريح عن هذا الجانب السياسي والايديولوجي فلانها ظهرت في « دور الستر » من جهة ولانها تمثل الصورة « الشعبية » للفلسفة الاسماعيلية من جهة اخرى ، هذه الصورة التي نقرأها « عالمة » منظمة ومنسقة لدى الداعي الاسماعيلي المشهور **احمد حميد الدين الكرماني** المتوفى سنة ٤١١ هـ وذلك في كتابه « راحة العقل » الذي يمثل فعلاً أرقى ما انتجه الفكر الاسماعيلي على صعيد المذهب وفيه تتجلى الميتافيزيقا الهرمسية واضحة تماماً .

يقرر الكرماني ان الله مجرد هوية لا يوصف ولا يعبر عنه ، فهو « لاموصوف » و « لا لاموصوف » ، « انه تعالى لا ينال بصفة من الصفات وانه لا بجسم ولا في جسم ولا يعقل ذاته

عاقل ولا يحس به محس »[٥٩] وأيضاً « لا ضد له ولا مثل » و « لا يوجد في اللغات ما يمكن الاعراب عنه بما يليق به »[٦٠] و « ان أصدق قول في التوحيد والتسبيح والتمجيد والاثبات ما يكون من قبيل نفي الصفات في الموجودات وسلبها عنه »[٦١] .

نحن اذن أمام التصور الهرمسي للإله المتعالي الذي لا يدرك بالحس ولا بالعقل . وإلى جانبه، ودونه مرتبة، ما يعبر عنه الكرماني تارة بـ« **الموجود الأول** » وتارة بـ « **المبدأ الأول** » واخرى بـ « **العقل الاول** » وهو « المُبْدَعُ الاول » و « الكامل السابق » و « المَلَكُ المقرب والاسم الاعظم »[٦٢] وانه « **هو المحرك الاول في جميع المتحركات** (. . .) **وانه العلة في وجود ما سواه ، وانه لا يحتاج في الفعل الى غير ذاته ، وانه عقل في ذاته وعاقل لذاته ومعقول بذاته** »[٦٣] . وواضح ان هذا الموجود الاول الذي هو « العلة في وجود ما سواه » والذي يأتي في المرتبة الثانية بعد الاله المتعالي يطابق تماماً **الإله الخالق الصانع** في الفلسفة الدينية الهرمسية . وهو الوسيط بين الإله المتعالي الواحد ومن هنا وحدته ، وبين العالم المتكثر ومن هنا تكثره .

بعد هذا يأتي الكلام عن « كيفية الانبعاث » أي كيفية نشوء الكائنات العلوية والسفلية ، يقول الكرماني : « والانبعاث انفعال ما ، لا عن قصد اول » وهو وجود يحصل عنه ذات جامعة لامرين ، بأحدهما تكون محيطة وبالآخر تكون محاطة فَتُسَرُّ تلك الذات عند ملاحظتها ذاتها وارتباطها بها فيحصل من بين الامرين خارجاً عنهما امر يثبت بثبوت الذات » . واذن فنشوء الكائنات يكون لا بـ « الفيض » كما يقول الفلاسفة (= الفارابي وابن سينا) ولا بالخلق من عدم كما يقول المتكلمون ، بل بـ « الانبعاث » وهو « سطوع نور » من العقل الاول نتيجة « اغتباطه بذاته »[٦٤] . وأول كائن يخرج الى الوجود بهذا « الانبعاث » هو « **المنبعث الاول الذي هو العقل الثاني المسمى في السنة الالهية بالقلم** » وهو « قائم بالفعل » وهو « مع كونه ثانياً في الوجود عند الترتيب اولي بالانبعاث »[٦٥] ويليه مرتبة « **المنبعث الثاني ، الاول القائم بالقوة، الذي هو الهيولى المسمى في السنة الالهية باللوح** » لكونه قابلاً للصور، قائماً بالقبول، كقبول اللوح من القلم صور التخطيط التي تعرف بالهيولى المقترن وجودها مع الصورة »[٦٦] .

يلي ذلك الكلام عن « الحروف العلوية التي هي المبادىء الشريفة في عالم الانبعاث الاول »[٦٧] (= العقول السماوية السبعة) ثم الكلام عن « الطبيعة » وماهيتها و « **الكرسي** الذي هو الملك المقرب الذي هو المحرك ، المتحرك الاول بما هو محرك ، الذي هو الصورة المحركة لما هي فيه ، المسمى الفلك »[٦٨] ثم يلي ذلك « **العرش** الذي هو المحرك ، المتحرك الاول بما هو متحرك ، الذي هو الفلك الاعلى »[٦٩] ، بعد ذلك يأتي الكلام عن الافلاك والاجسام في العالم السماوي ثم « الموجودات عن الاجسام العالية من الاجسام السفلية واحوالها » لينتهي الكلام بشرح حقيقة النفس البشرية الناطقة وما به تنال السعادة وكيفية اتصالها بروح القدس ، يتبع ذلك الكلام عن الوحي والمعجزة . . . الخ[٧٠] .

هذه البنية الميتافيزيقية التي يستعيدها الكرماني من الهرمسية بصورة كاملة يطابق بينها

وبين بنية النظام الديني الاجتماعي السياسي عند الاسماعيلية ، وهذه المطابقة يُسميها بـ « **الصنعة النبوية** » . وهكذا فباستثناء الإله المتعالي الذي لا مقابل له في « الصنعة النبوية » فان « الحدود العلوية » (= الكائنات السماوية ، العقول والافلاك) تقابلها في الهيكل التنظيمي « النبوي » الاسماعيلي ما يعبر عنه هنا بـ « الحدود السفلية » . وهكذا فالموجود الاول الذي هو **العقل الاول** (= الاله الصانع) الذي مرتبته الفلك الاعلى يقابله في الهيكل التنظيمي الاسماعيلي : « **الناطق** » (= النبي) ومرتبته « التنزيل » (= تلقي الوحي) . اما الموجود الثاني الذي هو المنبعث الاول او **العقل الثاني** أو « القلم » فيقابله « **الاساس** » (= الوصي = علي) ورتبته « **التأويل** » ، وأما الموجود الثالث الذي هو **الهيولى** او « اللوح » فيقابله « **الامام** » ورتبته « **الامر** » . . . وهكذا إلى **الموجود العاشر** من « الحدود العلوية » ورتبته ما دون الفلك من الطبائع ويقابله « **المُكَاسر** » الذي رتبته « **جذب الانفس المستجيبة** » وهو آخر درجة في سلم الهيكل التنظيمي الديني السياسي الاجتماعي الاسماعيلي .

هذا التوظيف الايديولوجي من طرف الفلاسفة الاسماعيليين للفلسفة الدينية الهرمسية لا يعنينا هنا . ان ما يهمنا هو شكل حضور « العقل المستقيل » في هذه الفلسفة ـ الايديولوجيا . ان التطابق الذي أقامه الكرماني ، وغيره من الفلاسفة الاسماعيليين ، بين الحدود العلوية والحدود السفلية انما يهمنا منه ما يقيمه على صعيد المعرفة من تراتب هرمي : وهكذا فكما تتسلسل « المعرفة » في العقول السماوية وتتناقص في قيمتها وشمولها من الاعلى الى الادنى كذلك تتسلسل المعرفة في العقول البشرية في حلقات « العارفين » عند الاسماعيلية من « الوصي »[71] الى « المكاسر » الذي هو في ادنى درجات السلم المعرفي . **وفي جميع الاحوال وعلى جميع درجات السلم لا يمكن الحصول على المعرفة الا من عضو في السلسلة . وبعبارة اخرى لا معرفة بدون « معلم » . وفكرة المعلم هذه فكرة مركزية في الفلسفة الاسماعيلية وهي من أصل هرمسي كما رأينا ذلك في الفصل السابق** . ويشرح الغزالي السبب الذي من اجله اطلق اسم « **التعليمية** » على الاسماعيلية فيقول : « **فانهم لقبوا بها لأن مبدأ مذاهبهم ابطال الرأي وابطال تصرف العقول ودعوة الخلق الى التعليم من الإمام المعصوم وانه لا مدرك للعلوم الا بالتعليم** . ويقولون في مبتدا مجادلتهم : الحق اما ان يعرف بالرأي واما ان يعرف بالتعليم ، وقد بطل التعويل على الرأي لتعارض الآراء وتقابل الاهواء واختلاف ثمرات نظر العقلاء »[72] .

واذن فالمجهود العقلي الذي بَذَله الفلاسفة الاسماعيليون وعلى رأسهم الكرماني انما كان من اجل بيان كيف ان المعرفة ليس سبيلها العقل ؛ بل لا بد من « معلم » هو « الامام » . ومن هنا يهاجم الاسماعيليون ، والشيعة عامة ـ ما عدا الزيدية ـ طرق الاستدلال ، من القياس الفقهي والكلامي الى القياس الارسطي . أكيد ان هذه الفلسفة الاسماعيلية ، الفلسفة ـ الايديولوجيا ، هي من عمل العقل ، عقل رفيع المستوى ، ولكن هدفها ليس اقرار سلطة

العقل وتسويدها على كل سلطة ، بل ان هدفها هو بالعكس من ذلك نفي العقل، انها تبدو في صورة مجهود عقلي جبار من أجل تبرير وتكريس استقالة العقل(٧٣) .

- ٧ -

وإلى جانب هذا « التوظيف « العالِم » المنظومي للفلسفة الدينية الهرمسية من طرف الفلاسفة الاسماعيليين هناك توظيف من نفس المستوى للتصوف الهرمسي من طرف المتصوفة في الاسلام . لقد سبق ان ابرزنا الاصل الهرمسي لشطحات اوائل المتصوفة ، وسيكون علينا الآن ابراز التشابه ، بل التطابق بين التصوف الهرمسي بنوعيه ، والخلفية النظرية لـ « تنظيرات » المتصوفة الاسلاميين، القائلين منهم بـ « الاتحاد » و «الفناء » ، والمدعين منهم لـ « الحلول » .

على الرغم من ان الجنيد (أبو القاسم بن محمد ، توفي سنة ٢٩٧ هـ) يعتبر الموطد ، بل المؤسس الفعلي لـ « التصوف السني » بعد استاذه في الطريقة الحارث المحاسبي (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) ، وعلى الرغم من انه حرص بنفسه على الفصل بين تصوفه السني وتصوف الآخرين « الملاحدة » ، « الزنادقة » وذلك بتأكيده مراراً - فيما يروي عنه اتباعه واصحابه في الطريقة - ان « من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الامر لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة »(٧٤) ، على الرغم من ذلك كله فان آراء الجنيد في التوحيد والنفس وطبيعتها ومصدرها ومصيرها آراء هرمسية تماماً : لقد « اعتبرت طائفة من الصوفية التوحيد العقلي (= توحيد المتكلمين وتوحيد الفلاسفة) توحيدَ العوام ، وتكلمت عن النوع الثاني من التوحيد (= توحيد الخواص) الذي هو توحيد القلب والشهود ، وكان رائدهم في هذا المضمار ابا القاسم الجنيد البغدادي الذي كان له الفضل في نقل التوحيد من الميدان الكلامي الى الميدان الصوفي ، او من ميدان النظر العقلي الى ميدان التجربة الروحية ، وقد كتب في ذلك رسالة خاصة »(٧٥) . وتتلخص نظرية الجنيد في « توحيد الخواص » في ان المتصوف اذا بلغ مرتبة الفناء او الاتحاد يصير « شبحاً قائماً بين يدي الله ، ليس بينهما ثالث ، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري احكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له ، وعن استجابته له بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما اراده منه . والعلم في ذلك انه رجع آخر العبد الى اوله ان يكون كما كان اذ كان قبل أن يكون(٧٦)» . وفي نص آخر يستعرض مراحل الترقي انطلاقاً من مجرد المعرفة بالله ونفي الصفات عنه الى الاتصال به والبيان له ثم ذهاب البيان والوقوع في الحيرة وانقطاع الوصف له :

« وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له ، ومن حقيقة الوجود وقع في حقيقة الشهود بذهابه من وجوده ، وبتفقد وجوده صفا وجوده ، وبصفائه غيب عن صفاته ، ومن غيبته حضر بكليته ، ومن حضور كليته فُقِد بكليته ، فكان موجوداً مفقوداً ومفقوداً موجوداً ، فكان حيث لم

يكن ، ولم يكن حيث كان ، ثم كان بعد لم يكن حيث كان »[٧٧] .

أما عن نظريته في النفس ، وهي مرتبطة بنظريته في الفناء ووحدة الشهود ارتباطاً عضوياً ، فهي تذكرنا هنا أيضاً بما سبق أن تعرفنا عليه في الفصل السابق من آراء هرمسية حول الأصل الالهي للنفس ووجودها الشقي ، الانشطاري ، في الدنيا وضرورة المجاهدة للعودة بها إلى عالمها الالهي الأصلي . وأكثر من ذلك نجد عند الجنيد صدى واضحاً لنظرية نومنيوس حول النفس أعني كونها كانت في الأصل جزءاً من الاله . وفي هذا الاطار يرى الجنيد ان النفوس البشرية كانت موجودة قبل أن تتصل بالأبدان وذلك في « عالم الذر » (« العالم الالهي) وكانت في وجودها هذا على اتصال مباشر بالله . ويربط الجنيد هذا الرأي بآية « الميثاق » : اذ خاطب الله بني آدم « الست بربكم » ؟ « قالوا بلى »[٧٨] . . . خاطبهم « وهم غير موجودين الا بوجوده لهم ، إذ كانوا موجودين للحق من غير وجودهم لأنفسهم (. . .) **أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده في مراتب الأحدية لديه نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقاً فأودعهم صلب آدم** »[٧٩] ولكن الخروج إلى عالم الخلق أي عالم الحس هو ارتداد وتحسر بل هو تناقض لأنه فقدان للوجود من نوع آخر « فقدان النعيم الغيبي والوجود الامتع (. . .) فالإنسان في وجوده الدنيوي موجود من جهة مفقود من جهة أخرى ، فهو موجود برسومه ومعانيه وآثاره وصفاته ، أي موجود للأشياء ، غير أنه مفقود عن وجوده بالحق ، كذلك فهو في توق دائم إلى التوحد معه اي إلى التخلص من حالة الفرق إلى حالة الجمع ، ولا يتحقق ذلك إلا إذا فَنِيَت النفس عن كل شيء وعن كل فعل لها وعن كل معنى . وبمقدار ما تفنى النفس عن كل رسم ومعنى يكون لها البقاء الآخر ، والبقاء هو ان يقوم الحق عن النفوس وان تبقى هذه به وله . وهنا يتعالى الانسان إلى حقيقة الحضرة ، ويرجع آخر العبد إلى اوله ويصبح في حالة الجمع مع احدية الحق وينفتح من ثم امامه الغيب الذي هو ذوق ، وهذا هو معنى التوحيد »[٨٠] .

وإذا انتقلنا الآن الى القائلين بـ « الحلول » وعلى رأسهم الحلاج (أبو المغيث الحسين بن منصور المتوفى مقتولاً سنة ٣٠٩ هـ بعد حكم أصدره ضده الفقهاء) ، فإننا سنجد أنفسنا أمام ذلك الصنف الثاني من التصوف الهرمسي الذي أطلق عليه فيستوجيير اسم « **التصوف بالانكفاء** » على الذات . لقد اشتهر الحلاج بقوله « **أنا الحق** » وهي عبارة واردة في كتابه « الطواسين » وتلخص كل مذهبه . فهو يرى أن الرياضة والمجاهدات الصوفية تكشف للإنسان عن الصورة الالهية فيه طبقاً للقول المأثور : « **خلق الله آدم على صورته** » وهي عبارة هرمسية سبق أن تعرفنا عليها في الفصل السابق . والجدير بالذكر أن أهل السنة يجعلون الضمير في « صورته » يعود إلى الإنسان ، فيكون المعنى أن الله خلق الإنسان على الصورة التي خلقه بها ، أي التي أرادها له . أما الحلاج فيجعل الضمير يعود الى الله تماماً كما تفعل الأدبيات الهرمسية . ويشرح الحلاج كيفية خلق الله للانسان على صورته (= صورة الله)

فيقول في كتابه الطواسين : « تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق وقبل أن يعلم الخلق ، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وشاهد سبوحات ذاته في ذاته ، وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته ، في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية ، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدهر . ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه ، وكان من حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه ، هو هو »[٨١] . وفي ديوان الحلاج أبيات كثيرة صريحة في تأكيد حلول الله في الإنسان بالصورة التي رأيناها في الأدبيات الهرمسية في الفصل السابق ، من ذلك قوله يخاطب الله :

يا عين وجودي يا مدى هممي ... يا منطقي وعباراتي وايمائي
يا كل كلي يا سمعي ويا بصري ... يا جملتي وتباعيضي وأجزائي
يا كل كلي وكل الكل ملتبساً ... وكل كلك ملبوس بمعنائي

ويقول أيضاً :

مزجت روحك في روحي كما ... تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني ... فإذا أنت أنا في كل حال

وأيضاً :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا
روحه روحي وروحي روحه ... من رأى روحَيْن حلَّتْ بدنا

وأيضاً :

سبحان من أَظْهَرَنَا سُوتُه ... سِرَّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب

هذا ولا يفوتنا هنا أن نلاحظ عند الحلاج التصريح بـ « استقالة العقل » وتأكيدها ، من ذلك قوله :

لم يبق بيني وبين الحق تبيان ... ولا دليل بآيات وبرهان
لا يعرف الحق الا من يعرفه ... لا يعرف القدمي المحدث الفاني
لا يستدل على الباري بصنعته ... رأيتم حدثاً ينبي عن ازمان[٨٢]

وإذا كنا نلمس هنا شيئاً من التداخل بين « **الاتحاد** » و « **الحلول** » في نظريات الجنيد والحلاج ، فإن المرحلة اللاحقة ستشهد التمايز بين التيارين ، حيث سيتوغل المتصوفة بعيداً في أعماق الهرمسية وعقيدتها « الباطنية » لِيَرْبِطُوا نظرياتهم الصوفية بالعلوم السرية الهرمسية من كيمياء وطلسمات و « علم أسرار الحروف » . ولما كان المجال لا يتسع هنا لعرض آرائهم من خلال نصوصهم فإننا سنكتفي بفقرات من العرض المركز الذي يقدمه عنها ابن خلدون في كتابه « شفاء السائل » يقول : « ثم إن قوماً من المتصوفة المتأخرين عنوا بعلوم المكاشفة وعكفوا على الكلام فيها وصيروها من قبيل العلوم والاصطلاحات وسلكوا فيها تعليماً خاصاً ورتبوا الموجودات على ما انكشف لهم ترتيباً خاصاً يدعون فيه الوجدان والمشاهدة (. . .) والذي يجمع مذاهبهم على اختلافها وتشعب طرقها رأيان : الرأي الأول رأي أصحاب التجلي (. . .) ومن أشهر المتمذهبين به ابن الفارض وابن برجان وابن قسي والبوني والحاتمي وابن شودكين ، وحاصله في ترتيب صور الموجودات عن الواجب الحق : إن آنية الحق هي الوحدة وأن الوحدة نشأت عنها الأحدية والواحدية وهما اعتباران للوحدة لأنها ان أخذت من حيث سقوط الكثرة وانتفاء الاعتبارات فهي الأحدية ، وإن أخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهي الواحدية ، ونسبة الواحدية الى الأحدية نسبة الظاهر الى الباطن والشهادة إلى الغيب (. . .) ثم أول مراتب الظهور ظهوره (= الله) لنفسه وأول هذه التجليات تجلي الذات الأقدس على نفسه (. . .) ثم تضمن هذا التجلي عندهم الكمال وهو إفاضة الايجاد والظهور (. . .) وهو قسمان الكمال الوجداني « وهو حصول الكثرة دفعة واحدة وعينا واحدة في شهود الحق » و « الكمال الاسمائي » وهو حصول تلك الكثرة مفصلة « في الحقائق والاعتبارات والتنزل في الوجود(. . .) وهذه عندهم هي عالم المعاني والحضرة العمائية وهي **الحقيقة المحمدية** ومن أعيان كثرتها حقيقة القلم واللوح ثم حقيقة الطبيعة ثم حقيقة الجسم الى آدم حقيقة ووجودا (. . .) ثم تتفرع عن الحقائق التي هي الأصول والمناشىء حقائق أخرى وتجليات ومظاهر للذات الأحدية وتترتب على أنواع من الترتيب حتى تنتهي الى عالم الحس والشهادة وهو عالم الفتق (. . .) وأول حضرة وَلِيَتْ الحضرة العمائية عندهم هي الحضرة الهبائية وتسمى مرتبة المثال ، ثم العرش ثم الكرسي ثم الأفلاك على ترتيبها ثم عالم العناصر ثم عالم التراكيب (. . .) وما دامت هذه كلها منسوبة الى الحق وفي اعتبار الذات البرزخية الجامعة على تفاصيلها وتوالي رتبها فهي في عالم الرتق ، فإذا نسبت إلى الكون وتجلت في مظاهره فهي في عالم الفتق » .

هذا عن نظرية أصحاب التجلي ، أما رأي أصحاب الوحدة فيقول عنه ابن خلدون إنه « أعز من الأول في مفهومه وتعقله ومن أشهر القائلين به ابن دهاق وابن سبعين والششتري وأصحابهم وحاصله (. . .) أن الباري جل وعلا هو مجموع ما ظهر وما بطن ولا شيء خلاف

ذلك . وإن تعددت هذه الحقيقة المطلقة والآنية الجامعة التي هي عين كل آنية والهوية التي هي عين كل هوية ، إنما وقع بالأوهام من الزمان والمكان والخلاف والغيبة والظهور والآلام واللذة والوجود والعدم . قالوا وهذه كلها إذا حققت إنما هي أوهام راجعة الى أخبار الضمير وليس في الخارج شيء منه ، فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحداً ، وذلك الواحد هو الحق (= الله) ، والعبد مؤلف من طرفي حق وباطل (= نفس وجسد ، وحدة وكثرة) فاذا سقط الباطل وهو اللازم بالأوهام لم يبق إلا الحق » .

ويضيف ابن خلدون : « ثم نشأ عن الخوض في علم المكاشفة عند أهل الرأي من الكمال الأسمائي الذي كانت مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب وان طابع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء والأكوان من لدن الابداع الأول تنتقل في أطواره وتعرب عن أسراره فحدث لذلك علم أسرار الحروف (. . .) تعددت فيه تواليف البوني وابن عربي وغيرهما ممن اتبع آثارهما وحاصله عندهم تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الالهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان (. . .) قال البوني ولا تظنن أن سر الحروف مما يتوصل اليه بالقياس العقلي وانما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الالهي » . . ثم إن هؤلاء طابقوا بين التصرف في الجسمانيات عن طريق الكيمياء والتصرف في الروحانيات عن طريق الطلسمات ، كما طابقوا بين التدبير الكيميائي والتدبير الروحاني وبين الاكسير الذي يحول المعادن الخسيسة الى ذهب والتطهير الذي يحول النفوس المغمورة في المادة الى نفوس قدسية ربانية . « ولذلك يقولون : موضوع الكيمياء جسد في جسد لأن الاكسير جسداني والمعدن الذي يسري فيه كذلك . ويقولون موضوع الطلسم روح في جسد لأنه ربط الطبائع العلوية بالطباع السفلية ، والطبائع السفلية جسدانية والطبائع العلوية روحانية »[٨٣] . ولا بد من الإشارة هنا إلى أن ابن عربي تحدث بتفصيل في كتابه « الفتوحات المكية » عن « كيمياء السعادة » أي تدبير النفس وإعدادها لمعراجها نحو « شهود الله » مشبهاً التحول الذي يصيب النفس في هذا المعراج بالتحول الذي يجري على المعادن الخسيسة لـ «تصير » ذهباً .

وبعد ، فها نحن نجد أنفسنا مع آخر مرحلة من مراحل تطور التصوف في الاسلام نلتقي مع أول بداية له . . الكيمياء الهرمسية المقرونة بالتصوف كما تعرفنا عليها عند جابر بن حيّان الكيميائي الصوفي ، ومع التصوف المقرون بالكيمياء كما تعرفنا عليه عند ذي النون المصري الصوفي الكيميائي . لقد تعمق التصوف « الاسلامي » في بحر الهرمسية فأمسى هرمسياً تماماً . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فكما تُحِيلُنا هذه المرحلة المتأخرة من التصوف النظري في الاسلام إلى بداياته الأولى ، تُحِيلنا كذلك إلى الفلسفة الاسماعيلية ذاتها . . ولا شك ان القارىء قد لاحظ ذلك خصوصاً لدى اصحاب « التجلي » . وقد انتبه ابن خلدون إلى هذه العلاقة فكتب يقول : « ثم ان هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما

وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة(. . .) وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين ايضاً بالحلول وإلآهية الأئمة (. . .) فأُشْرِبَ كل واحد من الفريقين مذهبَ الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم »[٨٤] .

- ٩ -

تلك كانت **المواقع الرئيسية** التي احتلتها الهرمسية في الثقافة العربية الإسلامية **وأشكال حضورها فيها** : فمن الغلاة الأوائل الى الرافضة والجهمية وبعض التيارات « المجسمة » ، إلى مؤسسي التصوف النظري الأوائل الى رسائل أخوان الصفا التي لم يعد شك في انتمائها الاسماعيلي وطابعها الهرمسي الى الفلسفة الإسماعيلية في أعلى مراحل نضجها الى التيارات الصوفية الباطنية والفلسفة الاشراقية ، مروراً بأصحاب الحلول وأصحاب وحدة الشهود في القرن الثالث الهجري . . . إلى امتدادات أخرى سنتحدث عنها ضمن سياق آخر كفلسفة ابن سينا المشرقية وتصوف الغزالي ، سواء ذلك الذي عبر عنه بخطاب اسلامي « سني » كما في كتابه « احياء علوم الدين » أو ذلك الذي ترك العنان للخطاب الفلسفي الهرمسي يعرضه كما في كتابه « معارج القدس » و « مشكاة الأنوار » وغيرهما من المؤلفات ، أضف إلى ذلك كله حكمة الإشراق للسهروردي الحلبي الذي ينتسب فيها ـ من جملة من ينتسب اليهم ـ الى هرمس وأغاثاديمون . . . ان هذه المواقع الأساسية التي احتلتها الهرمسية في الثقافة العربية الاسلامية ـ ونحن لم نتحدث إلا عن مراحل ازدهار الحضارة العربية لم نتطرق قط لعصر الانحطاط ، عصر استقالة العقل في الاسلام ـ إن هذه المواقع . . . تدلنا على مدى تنوع أشكال حضور الهرمسية في الفكر العربي ومدى تغلغلها في مختلف قطاعاته وبالتالي على مدى قوة حضور « العقل المستقيل » الذي كانت تحمله وتكرسه في الثقافة العربية الاسلامية . وهذا بالضبط ما يهمنا ابرازه في هذه الخاتمة .

لقد سبق أن حددنا موقفنا في مقدمة هذا الفصل من ثلاث مسائل تتعلق برؤ يتنا للموضوع وبطريقة معالجته . وقد فعلنا ذلك رغبة منا في رفع كل التباس أو سوء تفاهم منذ البداية . وسيكون علينا الآن أن نستخلص النتائج الأساسية التي تهمنا هنا .

لنجدد التأكيد مرة أخرى بأننا واعون تمام الوعي بتداخل تيارات الموروث القديم الذي انتقل الى الثقافة العربية وتشابكها . فإذا غضضنا الطرف مؤقتاً ومنهجياً عن هذا التداخل فإن التيار الذي سيبرز كأقوى تيار نقل « العقل المستقيل » الهيلينستي الى الثقافة العربية هو الهرمسية بالذات . ونحن نعتقد أن الصفحات الماضية قد أكدت هذه الدعوى تأكيداً . وإذن فنحن هنا لا نُغَلِّب شجرة معينة على مجموع الغابة ، **وإنما ننظر إلى ما يشكل من الغابة شجرة واحدة**: إنه «العقل المستقيل» الذي يجري في عروق كل واحدة من أشجار هذه الغابة الكثيفة المتداخلة الأغصان المتشابكة العروق: غابة الموروث القديم كما كرسه العصر الهيلينستي .

هذا « العقل المستقيل » الذي احتل مواقع أساسية في الثقافة العربية كما بينا قد كرس في هذه الثقافة نظاماً معرفياً أبرزنا معالمه الرئيسية في الفصل السابق وفي هذا الفصل ، وسنحلله تحليلاً ابيستيمولوجيا في فصل لاحق (الجزء الثاني) . وبما أن هذا النظام المعرفي قد طرح نفسه في الثقافة العربية الاسلامية كبديل عن النظام البياني العربي ، جاعلاً من « المعرفة اللدنية » أوْ « العرفان » بديلاً عن القياس الذي يعتمده البيان العربي ، فاننا سنطلق عليه ها هنا اسم « النظام العرفاني » . وهكذا فالتعارض الذي أقمناه في فصل سابق بين « المعقول الديني » و « اللامعقول العقلي » على صعيد المضمون يؤسسه تعارض مماثل على صعيد النظام المعرفي . أو لنقل ، إن ذلك التعارض على صعيد المضمون قد كرس تعارضاً مماثلاً على صعيد المنهج .

نعم لقد حصل تداخل بين المضمونين والنظامين وأُلْبِسَ الواحد منهما لباس الآخر ، أو فُسِّر أحدهما بواسطة الآخر . فالفلسفة الاسماعيلية لم تكن تقف ضد الاسلام وانما كانت تقدم عنه فهماً خاصاً يعتبر الصور البيانية القرآنية ظاهراً وراءه باطن ، ولكن مضمون « الباطن » الذي تقدمه لنا الفلسفة الإسماعيلية ما كان يمكن التوصل اليه بدون توظيف واسع ، وواسع جداً ، للفلسفة الدينية الهرمسية . لقد انتقل الفلاسفة الاسماعيليون بالخطاب القرآني - عن طريق التأويل الباطني - من مجال تداولي الى مجال تداولي آخر : من الفهم البياني العربي الذي كان يعتمده « السلف » بعبارة أهل السنة ، الى الفهم الفلسفي الهرمسي الذي ما كان يمكن الوصول اليه أبداً من مجرد تأمل النص القرآني تأملاً خالياً من أية معرفة مسبقة بالأدبيات الهرمسية . وهذا بالضبط ما قصدناه عندما ربطنا الفلسفة الاسماعيلية بالفلسفة الهرمسية .

ومثل ذلك يقال بالنسبة للتصوف . إن التصوف كسلوك وكمظهر من مظاهر التقوى لا يعنينا هنا . وسيكون من التعسف رد مظاهر التقوى والعبادة في الإسلام الى مظاهر التقوى والعبادة في دين آخر أو في فلسفة دينية أخرى . فالدين بما هو دين هو تقوى وعبادة ، ولكل دين طريقته في ممارستهما جسمانياً وروحانياً . والإسلام له طريقته الخاصة في ذلك وبها يتميز عن الأديان الأخرى . ما يهمنا إذن من ربط التصوف في الاسلام بالتصوف الهرمسي هو الجانب النظري ، أعني ما يدعيه المتصوفة على أنه مشاهداتهم وما اعتبره بعضهم على أنه « الحقيقة » في مقابل « الشريعة »، أو « الباطن » في مقابل « الظاهر » . هنا أيضاً نكرر القول مرة أخرى بأن الآراء التي يفصح عنها المتصوفة في مسائل الاتحاد والحلول والفناء ووحدة الشهود ووحدة الوجود وحقيقة النفس وأصلها ومصيرها . . إن ما يقوله المتصوفة بخصوص هذه المسائل لا يمكن التوصل اليه بمجرد تأمل النص القرآني والتعمق في فهمه ، بل إن أقوال المتصوفة في تلك المسائل مستمدة أساساً من الأدبيات الهرمسية ، وهم قد ضمنوا بعض الأيات القرآنية وصورها البيانية هذا الذي اقتبسوه مباشرة أو بواسطة .

ولما كان الفقهاء والأصوليون البيانيون قد استخرجوا من دراسة القرآن ، كنص لغوي ،

طريقة عربية بيانية لفهمه واستنباط الأحكام منه ، ولما كانت هـذه الطريقـة البيانيـة الفقهية القياسية لا تؤدي قط ، ولا يمكن أن تؤدي الى تلك المضامين التي صرح بها الباطنيون من الاسماعيلية والشيعة والمتصوفة بوصفها « الحقيقة » التي تقف وراء « الشريعة » ، فإنهم أي الفقهاء قد اعتبروا التأويل الباطني ، شيعياً كان أو صوفياً ، دخيلاً على الأفق القرآني معارضاً وأحياناً مناقضاً لظاهر النصوص . ومن هنا ذلك العداء المستحكم بين الفقهاء والمتصوفة . إنه عداء يعكس تعارض نظامين معرفيين أحـدهما يقـوم على الاستدلال ، أي يـربط المعرفـة بـ « الحد الأوسط » الذي هو « العلة » عند الفقهاء ، والأخر يقوم على « الوصال » أي على الاتصال المباشر و « المعرفة اللدنية » .

وأخيراً لا بد من التذكير بالدعوى الرئيسية التي سبق أن أدلينا بها في هذا الفصل والتي نعتقد أن الصفحات الماضية قد أكدتها بما فيه الكفاية . هذه الدعوى تقرر أن حضور الهرمسية في أطروحات الغلاة والروافض وفي كيمياء جابر بن حيان وتصوف أبي هاشم والكرخي وذي النون وفي الفكر الشيعي عامة قد جعل من « العقل المستقيل » أول ما اتصل به العرب من عناصر الموروث القديم . وكان ذلك في أوائل عصر التدوين ، بل وقبله أيضـاً . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد أكدت الصفحات الماضية فعلاً انه بمقدار ما كان الفكر العربي يتقدم في مجال التدوين ـ الترجمة والتأليف ـ اي بمقدار ما كانت الثقافة العربية تبني لنفسها جذوراً وابعاداً نظرية ، بمقدار ما كان ذلك « العقل المستقيل » يتجذر ويحصن مواقعه ويوسع من دائرة نفوذه .

وهذه الملاحظة تترتب عنها نتيجتان :

الأولى هي أن هذا « العقل المستقيل » ـ ولنقل : النظام العرفـاني ـ سواء في مجـال التصوف أو في مجال الفلسفة الإشراقية أو على صعيد الايديولوجيا الاسماعيلية لم يكن رد فعل ضد « تزمت » الفقهاء ولا ضد « جفاف » الاتجاه العقلي عند المتكلمين ، كلا : لقد ظهر « العقل المستقيل » ـ العرفان الشيعي والكشف الصوفي معاً ـ قبل أن تتطور تشريعات الفقهاء ونظريات المتكلمين الى ما يستوجب قيام رد فعل من هذا القبيل . فالنظام العرفاني قد أخذ يفرض نفسه في ذات الوقت الذي بدأ فيه « تقنين الرأي » في الفقه و « التشريع للمـشرّع » في الكلام . وإذا كان لا بد من التماس علاقة « رد الفعل » بين النظامين البياني والعرفاني فان أقرب الأمور إلى الصحة في نظرنا، وهذه هي النتيجة الثانية، هو القول إن ما دعوناه قبل بـ «العقلانية العربية الإسلامية» هي التي كانت، في بعض صورها على الأقل، رد فعل ضد الغنوص المانوي والعرفان الشيعي.

لقد تحدثنا عن البيان والعرفان وبقي دور البرهان ، دور المنطق الأرسطي و « العقل الكوني » اليوناني في الثقافة العربية الإسلاميـة ، واشكال حضـورهما فيهـا والمواقـع التي احتلاها داخلها . انه موضوع الفصل التالي .

هوامش الفصل التاسع

(١) بخصوص موقفنا من المنهج الفيلولوجي في الدراسات الاستشراقية انظر مقدمة دراستنا عن الفارابي وفلسفته الدينية والسياسية في كتابنا « **نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** » ، دار الطليعة بيروت . وكذلك المدخل العام لهذا الكتاب .

(٢) انظر المدخل العام الذي قدمنا به لكتابنا **نحن والتراث** .

(٣) انظر نفس المرجع ، وايضاً مقدمة الطبعة الثانية منه .

(٤) شملت هذه الدراسات لحد الآن الفلسفة الدينية والسياسية للفارابي وفلسفة ابن سينا المشرقية وظهور الفلسفة في المغرب والاندلس وتدبير المتوحد لابن باجة ونظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة وجوانب من فكر ابن خلدون ، وهذه الدراسات يضمها جميعاً كتابنا المشار إليه اعلاه . اما عن ظهور الفلسفة في المشرق وعن فلسفة الكندي فسيجد القارىء في الفصل القادم المعطيات الرئيسية التي تؤسس وجهة نظرنا في الموضوع .

(٥) كان الشيخ مصطفى عبد الرازق هو اول من دعا إلى التأريخ للفلسفة الإسلامية إنطلاقاً من « استكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي » مما « يستدعي إلْمَامَة بحال الفكر العربي واتجاهاته حين ظهر الإسلام » . انظر كتابه : **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** ص ١٠١ لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٩ . انظر ايضاً تحليلنا النقدي لنتائج هذا التاريخ السلفي للفلسفة الإسلامية في كتابنا : **الخطاب العربي المعاصر** : الفصل الأول من الخطاب الفلسفي . دار الطليعة بيروت ١٩٨٢ .

(٦) ابن خلدون : **المقدمة** ج ٣ ص ٩٩٧ طبعة علي عبد الواحد وافي ، نفس المعطيات المذكورة قبل .

(٧) نفس المرجع ص ٩٩٨ .

(٨) الفارابي : **كتاب الملة** . . . ص ٤٧ تحقيق محسن مهدي دار المشرق بيروت ١٩٦٨ .

(٩) انظر كتابنا **نحن والتراث**: المدخل .

(١٠) الفصل الثالث .

(١١) ما يثير الاستغراب حقاً ان نجد كتاباً ضخماً يتبنى المادية التاريخية « منهجاً » ككتاب حسين مروة : « **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** » يخصص ١٨٠٠ صفحة لدراسة الفكر الفلسفي في الإسلام إلى عهد ابن سينا من بينها ١٥٠ صفحة خاصة بالعصر الجاهلي ولا يقول كلمة واحدة عن المدارس الفلسفية العلمية التي انتقل منها الموروث الفلسفي (« المادي » وغير المادي) إلى الإسلام ولا عن حركة الترجمة ودوافعها . . . الخ .

(١٢) الفصل الثالث .

(13) Louis Massignon: inventaire de la litterature hermétique arabe. in Festugière.op.cit T1. Appendice III p.p. 384- 400.

(١٤) يرى ماسينيون بصدد هذه النقطة ان مدرسة الكوفة النحوية قد سارت على نهج مدرسة فرغامس النحوية المشهورة التي تبنت هذا النوع من السببية « التجريبية » ، في حين سارت مدرسة البصرة النحوية على نهج مدرسة الاسكندرية التي تعتمد القياس . وعلى الرغم من ان كل الدلائل تشير إلى ان الكوفة كانت مركزاً هرمسياً فإننا لا نستطيع مجاراة ماسينيون في هذا الذي يذهب إليه . ومهما يكن فإن تأثير العامل الخارجي في تقنين وتقعيد اللغة العربية يظل هامشياً جداً امام المعطيت العربية الخالصة التي حللناها في فصول سابقة . ان الاختلاف بين أصحاب القياس (البصريين) واصحاب السماع (الكوفيين) في النحو جزء من ظاهرة عامة نجدها في الفقه والكلام والتفسير ، ظاهرة انقسام الباحثين في العلوم العربية الإسلامية إلى أصحاب الرواية وأصحاب الدراية . وهذه الظاهرة ترجع إلى معطيات وعوامل خاصة بالثقافة العربية كما بينا ذلك في فصول سابقة .

(15) Massignon: Ibid. pp. 388- 390.

(١٦) يشكك بعضهم في وجود هذه الشخصية . ومثل هذا الشك في نظرنا لا يغير من الأمر شيئاً ، فسواء تعلق الأمر فعلاً بالأمير خالد بن يزيد بن معاوية او بشخص آخر يدعى خالداً . . . فالثابت تاريخياً هو انتقال العلوم الهرمسية إلى الثقافة العربية في وقت مبكر وبالخصوص منها الكيمياء كما يتجلى ذلك واضحاً مما اثبتناه اعلاه . فالسلسلة متصلة بين جابر بن حيان وبين النصوص الهرمسية عبر مترجمين معروفين .

(١٧) ابن النديم : الفهرست ص ٢٤٢ طبعة فلوجل .

(١٨) انظر مقالة جولدسيهر بهذا العنوان ضمن كتاب عبد الرحمان بدوي : **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** .

(١٩) ابن النديم : **الفهرست** ص ٢٤٤ .

(٢٠) مختار رسائل جابر بن حيان، بول كراوس (كتاب الراهب) ص ٥٢٢ ـ ٥٣٠ مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٥٣ . هذا ويشك معظم المستشرقين في شخصية جابر بن حيان فيرون ان الرسائل المنسوبة إليه قد كتبت على مراحل وان اقدمها لا يمكن ان يكون قد كتب قبل القرن الثالث الهجري ، في حين ان المصادر العربية تؤكد ان جابر بن حيان عاش في القرن الثاني الهجري . ان مضمون رسائل جابر بن حيان وتأكيده هو نفسه مراراً داخل نفس الرسائل انه تلميذ للإمام جعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨ لا يدع مجالاً للشك في ان جابر لا يمكن ان يكون قد عاش إلى ما بعد سنة ٢٠٠ هـ . اما ان تكون هناك رسائل نسبت فيما بعد خطأ او عمداً إلى جابر فهذا ما يمكن ان يكون قد حصل بالفعل ، غير ان هذا لا يطعن قط في وجود الشخص ولا في كونه عاش زمن جعفر الصادق ولا في اشتغاله بالكيمياء .

(٢١) ابن النديم ص ٣٥٥ . هذا وقد توفي الرازي سنة ٣٢٠ هـ ، وبما ان جابر لا يمكن ان يكون قد عاش إلى ما بعد سنة ٢٠٠ كما ذكرنا قبل فإن الصلة بينهما لم تكن مباشرة شخصية بل عن طريق المؤلفات .

(٢٢) اوليري : الفكر العربي ومركزه ، في التاريخ ص ٧١ ترجمة اسماعيل البيطار دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٢ .

(٢٣) مختار رسائل جابر بن حيان ص ٦ . قارن ذلك بنظرية الكمون عند النظّام المعتزلي .

(٢٤) نفس المرجع ص ١١٣ .

(٢٥) نفس المرجع ص ٥٠ ـ ٥١ .

(٢٦) نفس المرجع ص ٥٤٢ ـ ٥٤٣ .

(٢٧) راجع دراستنا عن ابن سينا وفلسفته المشرقية في كتابنا **نحن والتراث** .

(٢٨) صاعد : **طبقات الامم** ص ٧١ المكتبة المحمودية التجارية القاهرة بدون تاريخ .

(٢٩) نفس المرجع ص ٤٢ .

(٣٠) المسعودي : **التنبيه والإشراف** ص ١٦٢ طبعة ليدن ١٨٩٣ .

(٣١) المسعودي : مروج الذهب ج ٤ ص ٦٧ .

(٣٢) بول كراوس : رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ص ١٨٧ المكتبة المرتضوية طهران بدون تاريخ .

(٣٣) نفس المرجع ص ١٨٥ .

(٣٤) نفس المرجع ص ١٠١ .

(٣٤ م) نفس المرجع ص ١٧ ـ ١٨ .

(٣٥) ابن النديم ص ٣١٢ و٣٥٨ .

(36) Festugeére. op. cit. T 1. p 355.
(37) Massignon in. Festugière . T 1. p 387.

(٣٨) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٩٨ ـ ١٩٩ ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ، منشورات عويدات بيروت ١٩٦٦ .

(٣٩) ابو الحسن الاشعري : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٦٧ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، جزءان في مجلد واحد مكتبة النهضة مصر ١٩٦٩ .

(٤٠) نفس المرجع ج ١ ص ٧٢ .

(٤١) نفس المرجع ج ١ ص ٧٨ .

(٤٢) نفس المرجع ج ١ ص ١٢٣ .

(٤٣) ابو الحسن الملطي : التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ص ٩٦ ـ ٩٧ . تحقيق محمد زاهد الكوثري ومكتبة المعارف بيروت ١٩٦٨ . انظر كذلك صفحة ٩٣ وما بعدها حيث يورد الملطي آراء فرقة يسميها الفرقة الروحانية ، وهي آراء هرمسية تماماً .

(٤٤) ذكره كامل مصطفى الشيبي في كتابه : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠ ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٩ .

(٤٥) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٤ ترجمة ابو العلا عفيفي لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٦ .

(٤٦) نفس المرجع ص ٧ .

(٤٧) القفطي : اخبار العلماء بأخبار الحكماء مختصر الزوزني ص ١٨٥ طبعة لبزغ ١٩٠٣ .

(٤٨) ادم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج ٢ ص ١٧ ـ ١٨ ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧ .

(٤٩) درج الباحثون في التصوف الإسلامي من مستشرقين وتلامذتهم على تبني التمييز الذي اقامه جولدسيهر بين « مرحلة الزهد » و « مرحلة التصوف » في تاريخ التصوف في الإسلام . ونحن لا نرى ما يبرر هذا التمييز فتيار الزهد كتيار التصوف كلاهما جزء من الموروث القديم ، فالإسلام لم يقم على الزهد في الدنيا بل لقد اتجه منذ اللحظة الأولى اتجاهاً نضالياً واقعياً فاكتسح العالم القديم بالفتح واقام دولة وحضارة . وإذا كان هناك من الصحابة من اشتهر بالورع ولزوم العبادة فلم يكن ذلك زهداً بالمعنى الاصطلاحي للكلمة وانما كان ذلك مظهراً من مظاهر التقوى . وعلى أية حال فإن هذا النوع من الورع والتقوى لم يكن من الممكن ان يُنْتِجَ ما عرف فيما بعد بالتصوف وبالتالي فلا يمكن ان يكون « مرحلة » مؤسسة له .

(٥٠) لقد سبق ان حددنا في الفصل الثالث بداية عصر التدوين بمنتصف القرن الثاني للهجرة . وواضح مما اثبتناه اعلاه ان الاطروحات الهرمسية التي نجدها عند الغلاة والروافض قد راجت قبل ذلك التاريخ ، وهذا يزكي ما اشرنا إليه من ان تدوين الحديث والفقه... الخ انما كان نوعاً من رد الفعل ضد ما أخذ ينتشر من آراء وافكار تنتمي إلى الموروث القديم وتشكل بالتالي « خطراً » على الإسلام الذي لم يكن قد دون منه شيء غير القران .

(٥١) رسائل اخوان الصفاء ج ٤ ص ٩ ـ ١٢ دار صادر ودار بيروت ١٩٥٧ .

(٥٢) نفس المرجع ج ٤ ص ٥١ .

(٥٣) نفس المرجع ج ٤ ص ٥٢ .

(٥٤) نفس المرجع ج ٤ ص ١٧٩ .

(٥٥) نفس المرجع ج ٤ ص ٤٠٢ .

(٥٦) نفس المرجع ج ٢ ص ٢٤ .

(٥٧) نفس المرجع ج ١ ض ٤٥٦ .

(٥٨) نفس المرجع ج ٣ ص ٢١٣ ـ ٢١٤ .

(٥٩) الداعي احمد حميد الدين الكرماني : راحة العقل ص ١٣٥ تحقيق مصطفى غالب دار الاندلس بيروت ١٩٥٧ .

(٦٠) نفس المرجع ص ١٤١ ـ ١٤٤ .

(٦١) نفس المرجع ص ١٤٦ .

(٦٢) نفس المرجع ص ١٥٧ ـ ١٨٦ .

(٦٣) نفس المرجع ص ١٩٧ .

(٦٤) نفس المرجع ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩ .

(٦٥) نفس المرجع ص ٢١٣ .

(٦٦) نفس المرجع ص ٢٢١ ـ ٢٢٣ .

(٦٧) نفس المرجع ص ٢٣٧ .

(٦٨) نفس المرجع ص ٢٩٤ .

(٦٩) نفس المرجع ص ٣٠٢ .

(٧٠) نفس المرجع ص ٤٥١ .

(٧١) تبدأ السلسلة عند الاسماعيلية من « الناطق » كما رأينا . ولكن الناطق رتبته التنزيل اي الاتيان بالوحي او الكتاب . اما « تأويل » هذا الكتاب ، اي الكشف عن معناه الباطن فتلك مهمة الوصي اول الأئمة الذي يعلم سر ما جاء به الناطق .

(٧٢) الغزالي : **فضائح الباطنية** ص ١٧ تحقيق عبد الرحمان بدوي مؤسسة دار الكتب الثقافية ـ الكويت .

(٧٣) لقد اقتصرنا هنا على الإسماعيلية ولم نتعرض للشيعة الاثني عشرية ، وهي على الرغم من عدم تبنيها للفلسفة الإسماعيلية فإنها تتفق معها فيما هو جوهري بالنسبة لموضوعنا اعني مسألة المعرفة . انظر تفصيل وجهة نظرهم في : هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية . نفس المعطيات المذكورة قبل .

(٧٤) **الرسالة القشيرية** ص ١٩ دار الكتاب العربي بيروت بدون تاريخ .

(٧٥) ابو العلا عفيفي : **التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام** ص ١٥٩ دار الشعب بيروت بدون تاريخ .

(٧٦) الجنيد : **رسالة التوحيد** مخطوطة ذكره عفيفي بنفس المرجع ص ١٦١ .

(٧٧) **رسائل الجنيد في التصوف والاخلاق الدينية** ، مخطوطة ، نقلاً عن محمد جلال شرف في : **دراسات في التصوف الإسلامي** ص ٣١٧ ـ ٣١٨ دار النهضة بيروت ١٩٨٠ .

(٧٨) نص الآية ، وتسمى آية الميثاق ، هو « وإذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى » (الأعراف . ١٧٢) وهي الآية التي بنى عليها الجنيد نظريته الهرمسية في النفس .

(٧٩) الجنيد : **كتاب الميثاق** ، ذكره علي حرب في مقالته عن « التصوف الإسلامي : هل هو نفي للعقل ام عجز عن التحقيق » ، مجلة الفكر العربي ص ٩٧ يونيو ١٩٨٠ . هذا وان آراء الجنيد هنا تذكرنا بفكرة نومنيوس القائلة ان الاله المتعالي هو الذي « ذر بذور النفوس البشرية . . . » كما رأينا في الفصل السابق .

(٨٠) علي حرب نفس المرجع المذكور اعلاه ص ٩٨ . انظر أيضاً عفيفي في كتابه المذكور قبل ص ١٦٢ وما بعدها .

(٨١) الحلاج : **كتاب الطواسين** ، ذكره احمد امين ظهر الإسلام ج ٢ ص ٧٨ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٢ .

(٨٢) انظر **ديوان الحلاج** ، تحقيق كامل مصطفى الشيبي ، وهو مرتب حسب حروف القافية ، مطابع المعارف بغداد ١٩٧٤ . انظر لنفس المؤلف شرح ديوان الحلاج مكتبة النهضة بيروت ١٩٧٤ . هذا وسنعرض للغزالي شيخ المتصوفة « السنيين » في فصل لاحق .

(٨٣) ابن خلدون : **شفاء السائل لتهذيب المسائل** ، ص ٥١ ـ ٥٤ تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي . المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ .

(٨٤) ابن خلدون : **المقدمة** ج ٣ ص ١٠٧٣ نفس المعطيات المذكورة قبل .

الفصل العاشر

تنصيب العقل في ... الإسلام

- ١ -

عندما كنا نحلل صورة الموروث القديم في الثقافة العربية الاسلامية ، كما عرضها الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل »[١] ، لفت نظرنا تمييزُهُ الواعي في المذاهب الفلسفية « اليونانية » بين مذاهب من اسماهم بـ « القدماء الذين هم اساطين الحكمة » وهم « الحكماء السبعة » ، وبين مذاهب من دعاهم بـ « المتأخرين وهم المشاؤون واصحاب الرواق واصحاب ارسطوطاليس » . وقد أشرنا آنذاك إلى ان هذا التمييز يكتسي أهمية خاصة بالنسبة لموضوعنا ، على الرغم مما ينطوي عليه من خلط وتداخل وقلب تاريخي : لقد نسب الشهرستاني فعلاً الى القدماء مذاهب المتأخرين من اصحاب الافلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة والفلسفة الدينية الهرمسية كما جعل ارسطو وهو اقدم عهداً من هؤلاء متأخراً عنهم فقلب الوضع التاريخي الحقيقي رأساً على عقب . وكما أوضحنا ذلك في حينه فان المسؤولية في هذا القلب لا ترجع إلى الشهرستاني ولا الى غيره ممن ارخوا للمذاهب والملل والنحل من مفكري الاسلام ، فذلك إرث وَرِثُوهُ من « الماضي » ، وبالذات من العصر الهيلينستي ، عصر « العقل المستقيل » الذي تخلى الناس فيه عن ارسطو ومنطقه واتجهوا الى افلاطون يقرأونه بواسطة فيثاغورس الذي كانوا يقرأونه هو الآخر بواسطة الحكمة « النبوية » المشرقية .

غير ان تبرئة ساحة الشهرستاني وزملائه من وجهة النظر التاريخية يجب ان لا تحجب عنا حقيقة تاريخية اخرى وهي ان هذا القلب التاريخي الذي مارسوه نظرياً على صعيد ما قبل الاسلام يعكس وضعية تاريخية فعلية على صعيد تاريخ الفلسفة في الاسلام . ذلك ان أول ما تعرف عليه الفكر العربي الاسلامي من المذاهب الفلسفية « اليونانية » هو فعلا تلك المذاهب التي نسبها الشهرستاني الى من دعاهم بـ « القدماء » ، أي الافلاطونية المحدثة والفيثاغورية

الجديدة والفلسفة الدينية الهرمسية ، أما أرسطو فلم يتعرف عليه الفكر العربي الاسلامي الا في مرحلة لاحقة . وبعبارة اخرى ان حضور الارسطية في الثقافة العربية الاسلامية قد جاء متأخراً بما لا يقل عن قرن من الزمان من حضور الهرمسية فيها(= نقصد الهرمسية في صورتها « العالمة » التي انتقلت بواسطة الترجمة ، اما الهرمسية « العامية » فقد كانت حاضرة في الفكر العربي قبل ذلك بوقت طويل كما سبق ان بينا ذلك) .

هذا الحضور المتأخر للارسطية في الثقافة العربية الاسلامية يقررهُ الشهرستاني و«يوضحه» ـ في اطار القلب التاريخي الذي كان يصدر عنه ـ على الشكل التالي ، يقول : « ثم ان الفلاسفة اختلفوا في الحكمة القولية العقلية اختلافاً لا يحصى كثرة ، والمتأخرون منهم خالفوا الاوائل في أكثر المسائل ، وكانت مسائل الاولين محصورة في الطبيعيات والالهيات ، وذلك هو الكلام في الباري تعالى والعالم ، ثم زادوا فيها الرياضيات (. . .) فاحدث بعدهم ارسطو طاليس الحكيم علم المنطق »[٢] . وإذا نحن وضعنا الأمور في سياقها التاريخي الفعلي وجب القول ، حسب مضمون كلام الشهرستاني ، ان فلاسفة الافلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة واصحاب الادبيات الهرمسية قد تخلوا تماماً عن المنطق ، منطق أرسطو ، واهتموا فقط بالإلهيات والطبيعيات والرياضيات (الفيثاغورية خاصة) وذلك في اطار « الكلام في الباري تعالى » . وبما ان اول ما انتقل الى الثقافة العربية الاسلامية من الموروث القديم هو بالضبط هذا النوع من « الكلام في الباري تعالى » الذي كان يشكل جوهر الهرمسية والصيغة المشرقية للافلاطونية المحدثة ، فان النتيجة ستكون غياب المنطق **الارسطي خاصة ، والفلسفة الارسطية عامة ، في الثقافة العربية الاسلامية خلال المراحل الاولى من تعاملها مع الموروث القديم فلسفة وعلوماً .**

فهل كان الامر كذلك بالفعل ، ولماذا ؟

لا شك ان القول بأن حضور المنطق الارسطي في الثقافة العربية الاسلامية جاء متأخراً بما لا يقل عن قرن من الزمان من حضور الاصناف الاخرى من الموروث القديم في نفس الثقافة سيستفز تصورات كثيرين من « المُلِمِّين » بتاريخ الثقافة العربية الاسلامية السائد اليوم ، والذي يقرر ـ لست ادري بناء على ماذا ؟ ـ « ان منطق ارسطو كان أول ما عرفه المسلمون من العلوم القديمة » . اما اذا قلنا ان هذا المنطق ، منطق ارسطو بالذات ، لم يثبت حضوره ككل في الثقافة العربية الاسلامية الا في **القرن الرابع الهجري** ، أي بعد ما لا يقل عن قرنين من الزمان من بدء الترجمة والتدوين ، فلا شك ان كثيراً من « المؤرخين » المعاصرين للفكر العربي الاسلامي القديم سيعتبرون هذا القول « جهلاً » أو « مكابرة » .

ومع ذلك فنحن مضطرون ، أمام الحقائق التاريخية ، إلى التعرض للعاصفة آملين ان نتمكن من جعلها تخمد من تلقاء نفسها ، شيئاً فشيئاً ، مع الخطوات التي نقطعها في هذا الفصل والفصل الذي يليه .

لنبدأ بالخطوة الاولى ولنتساءل : متى وكيف ولماذا بدأ حضور ارسطو في الثقافة العربية الاسلامية ؟

- ٢ -

كتب ابن النديم في « الفهرست » تحت عنوان « ذكر السبب الذي من اجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد » ، كتب يقول « احد الاسباب في ذلك ان المأمون رأى في منامه كأن رجلا ابيض اللون مشرباً حمرة واسع الجبهة مقرون الحاجب أجلح الرأس أشهل العينين حسن الشمائل ، جالس على سريره ، قال المأمون : كأني بين يديه قد ملئت لـه هيبة . فقلت من انت ؟ قـال انا ارسـطاليس . فسررت بـه وقلت : ايها الحكيم اسألك ؟ قال سل . قلت : ما الحُسْن ؟ قال : ما حَسُن في العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثُمَّ لَا ثُمَّ (. . .) فكان هذا المنام من أوكد الاسباب في اخراج الكتب . فان المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، وقد استظهر عليه المأمون ، فكتب الى ملك الروم يسأله الاذن في انفاذ ما عنده من مختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم ، فاجاب الى ذلك بعد امتناع »[٣] .

حديث خرافة ؟ وفي احسن الاحوال : مجرد حلم !

ليكن . ولكن المهم بالنسبة لموضوعنا ليس صحة حصول هذا الحلم للمأمون وعمله به او عدم صحة ذلك ، فنحن نعرف ، وجميع من له شيء من الخبرة بالحياة يعرف ، ان العمل الذي قام به المأمون والذي جند فيه الدولة وإمكانياتها من اجل استجلاب الكتب القديمة وترجمتها والانفاق على ذلك بسخاء لا يمكن ان يكون الدافع اليه مجرد حلم . بل ان هذا الحلم ذاته ، اذا صح حصوله ، إنما كان نتيجة لانشغال المأمون بذلك العمل وليس سبباً له . نحن نعرف هذا جيداً ، ولكن مع ذلك لا بد من اعطاء « حكاية » ابن النديم ما تستحقه من اهتمام . ذلك اننا هنا أمام نص ، أي أمام وثيقة تاريخية تنقل الينا التبرير الذي كان يعطى لتلك العملية الواسعة التي تمت في عهد المأمون ، عمليـة الترجمـة ، ترجمـة مؤلفات ارسـطو بالذات . لقـد كتب ابن النديم هـذا النص سنة ٣٧٧ هـ أي بعـد وفاة المـأمون بنحـو قرن ونصف . وسواء تمت صياغة هذا « الحلم » في أيام المأمون او بعد وفاته فان الشخص الذي صاغه قد نجح فعلاً في جعله يحمل معنى الحلم ودلالته ، فلنحاول اذن قراءته و « تأويله » . . ولكن على ضوء المعطيات التاريخية الواقعية .

لنلاحظ أولاً ان القول بان المأمون ، خليفة المسلمين ، رأى ارسطو في المنام يحمل قيمة خاصة داخل الحقل المعرفي الذي كان سائداً آنذاك . لقد سبق ان بينا في فصل سابق (الفصل الثامن) كيف ان المعرفة كانت تطلب في الأدبيات الهرمسية ، لا من الحِسِّ ولا من

العقل ، بل من قوة غيبية تُلْقِي بها في نفس الانسان (أو في قلبه او « روعه » حسب التعبير الاسلامي المعروف) أثناء النوم او خلال غفوة من غفوات اليقظة . وقد عرف الفكر الاسلامي في وقت مبكر هذا النوع من « المعرفة » باسم « الرؤ يا الصادقة » . ولا شك ان الذي صاغ هذا الحلم قد تعمد ان يستعمل في وصف ارسطو صياغة « بيانية » تذكر بالحديث المشهور الذي يروى كيف تمثل ملاك الوحي جبريل في صورة إنسان ودخوله على النبي وصحبه يسأله فيجيب النبي ، حتى اذا انتهى من طرح الاسئلة وانصرف التفت النبي الى المسلمين الحاضرين قائلاً : هذا جبريل جاء يعلمكم دينكم . والهدف من استعادة هذه الصورة في « حلم » المأمون واضح : انه اضفاء ما يكفي من المصداقية على هذا الحلم حتى يكون في مستوى « الرؤ يا الصادقة » ، ومن وراء ذلك اضفاء ما يلزم من المشروعية الدينية على ما قام به المأمون من تجنيد للدولة لاستجلاب كتب الاقدمين وترجمتها .

ولكن ، ماذا بعد ؟

يقدم لنا الحلم الخليفة المأمون كتلميذ يسأل « المعلم » ، (= « المعلم » بالمعنى الهرمسي للكلمة) ، والمعلم هنا هو ارسطو . ولكن لماذا ارسطو بالذات ؟ ان هذا السؤال الذي نطرحه في اطار تحليل « الحلم » يطرح نفسه ، وبالحاج أشد ، على صعيد الواقع التاريخي . الثابت تاريخياً هو أن المأمون استقدم الكتب القديمة وعلى رأسها كتب ارسطو ، استقدمها من « بلاد الروم » وأمر بترجمتها وانفق على ذلك بسخاء . . . فما الذي دفع المأمون إلى ذلك ؟ ان الحلم يقدم لنا الجواب على طريقته . . . طريقة الحلم . وذلك من خلال الحوار الذي « جرى » بين المأمون وارسطو ، وهو حوار مركز على مسألة واحدة هي : « ما الحُسْنُ ؟ » . ويأتي الجواب ليكشف عن المطلوب : **فالمطلوب ليس التعرف على ماهية « الحسن » بل تحديد وسائل ادراكه وبالتالي تحديد وسائل المعرفة** . وقد حددها « ارسطو » - اعني صانع الحلم الذي قد يكون المأمون نفسه - حددها في ثلاثة : **العقل ثم الشرع ثم « الجمهور »** الذي يعني في الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه النص : « الاجماع » . وبما ان « الشرع » يضم الكتاب والسنة فان مصادر المعرفة هذه تصبح هي نفسها « الاصول » في العقيدة كما في الشريعة . أمَّا التلميح داخل سياق الحلم إلى ربط مسألة « الحسن » بالادراك العقلي ، وفاقاً لنظرية المعتزلة في الموضوع ، فهو لا يعدو ان يكون وسيلة للتمويه واخفاء الهدف الحقيقي .

والواقع ان ما يريد الحلم ان يقرره ليس نظرية المعتزلة في التَّحْسِين والتقبيح العقليين كما يوهم بذلك ظاهر الحلم ، بل انه يريد ان يقرر شيئاً آخر تماماً ، دليل ذلك **استمرار المأمون في طرح السؤال وجواب « ارسطو » بالقطع قائلاً « ثُمَّ لاَ ثُمَّ »** . ان ما يريد ان يقرره الحلم هو انه ليس هناك البتة مصدر آخر للمعرفة غير المصادر المذكورة . وهكذا يتضح ان الهدف من الحلم ليس ما يثبته ، **فالعقل والشرع والجمهور (او الاجماع) اصول مقررة**

معروفة ، **بل الهدف الحقيقي منه هو ما ينفيه** . وما ينفيه الحلم بتلك العبارة القوية (ثم لا ثم) ليس شيئاً آخر غير **الغنوص والعرفان** . وإذن فحركة الترجمة التي نشطها المأمون وجند إمكانيات دولته من اجلها والتي اتجهت الى ارسطو أساساً إنما كان الهدف منها مقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي اي **مصدر المعرفة الذي تدعيه وتنفرد به الحركات المعارضة للعباسيين** . وإذن فحركة الترجمة ، تلك التي اتجهت إلى ارسطو بالذات كانت جزءاً ، **وجزءاً اساسياً ورئيسياً ، من استراتيجية جديدة** لجأ اليها المأمون لمقاومة الاساس المعرفي لايديولوجيا خصومه السياسيين . . فلنلق بعض الأضواء على هذه الاستراتيجية الجديدة ، على خلفياتها وامتداداتها .

اوضحنا في فصل سابق (الفصل السابع) كيف ان المانوية كانت تهدد بجد دولة الخلافة وابرزنا كيف عمل العباسيون ، والخليفة المهدي بكيفية خاصة ، على قمع الحركة المانوية بجميع الوسائل : فقد انشأ الخليفة المهدي « ديوان الزنادقة » لتتبعهم ومطاردتهم ، وكانت لفظة « زنادقة » تعني آنذاك المانوية خاصة ، وقد بلغت الحملة ضدهم اوجها عام ١٦٦ هـ حيث نكل بهم المهدي تنكيلاً .

وإلى جانب هذه المطاردة بالسيف كانت هناك مطاردة بـ « القلم » . نعم لقد بدأ الرد على المانوية، كما هو معروف بمجرد ظهورهم في أواخر العصر الاموي . وكان واصل بن عطاء مؤسس فرقة المعتزلة والمتوفى سنة ١٣١ هـ (سنة سقوط الدولة الاموية) قد ألف رسالة في « الرد على الزنادقة » ، كما تصدى متكلمون آخرون وفقهاء كذلك للرد عليهم . غير ان هذه الردود كانت عبارة عن مبادرات فردية ولم تتحول الى استراتيجية للدولة إلا عندما قامت الدولة العباسية . وكان المانويون قد نشطوا في نشر مذهبهم والدعاية له خلال ظروف الثورة التي اطاحت بالدولة الاموية . لقد وجد العباسيون انفسهم امام حركة نشطة تعمل في السر والعلن وتوزع كتبها ورسائلها ومنشوراتها بكميات كبيرة مما مكنها من فرض نفسها على الساحة الثقافية والطموح الى السيطرة عليها ، فكان من الطبيعي ان يقوم العباسيون برد فعل قوي ومنظم على نفس الساحة . ومن هنا تلك العملية الواسعة التي قادتها الدولة وساهمت فيها جميع الامصار الاسلامية الكبيرة ، عملية « **تدوين العلم وتبويبه** » التي شرحنا اهميتها بالنسبة للثقافة العربية الاسلامية في فصل سابق (الفصل الثالث) . ان « تدوين العلم » (أي جمع الحديث بكيفية خاصة) يمكن ان ينظر اليه من هذه الزاوية كرد فعل يستهدف جمع الموروث الاسلامي العربي وتنظيمه لمقاومة المانوية وكل التيارات المهاجمة للاسلام والمعارضة لدولته بما في ذلك الشيعة .

ويبدو ان اسم « الزنادقة » الذي كان يعني اول الامر المانوية وحدهم قد اتسع مدلوله ليشمل ، مع مرور الايام واشتداد المعارك على الساحة الثقافية ، كل من **يُشَكُّ في عقيدته** ، بل

كل خصم لا يظهر التقوى والورع . وهكذا فبينما نجد الخليفة المهدي يقول في وصيته لابنه الهادي « يا بني ان صار لك هذا الامر فتجرد لهذه العصابة ، فانها فرقة تدعو الناس الى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة ثم تخرجها الى تحريم اللحم ومس الماء الطهور ونترك الهوام تَحَرُّجاً وتَحَوُّباً ثم تخرجها من هذا الى عبادة اثنين احدهما النور والآخر الظلمة » . . بينما نجد المهدي ينص بصراحة على المانوية « اصحاب الاثنين ». تشير المصادر الى **اتساع معنى** « **الزندقة** » ليشمل الخصوم السياسيين للدولة العباسية من أي جهة كانوا ، وقد حصل هذا التطور بعد وفاة المهدي (١٦٩ هـ) ، « ولذلك اتهم العديد من الأشخاص من شيعة الاحزاب الاخرى بالزندقة كما شمل هذا الاصطلاح بعض الذميين وخاصة من النصارى . . . وبعض الخلعاء والمجان والظرفاء ، كما شمل المشككين والدهريين ومستقلي التفكير وأهل الكلام »[٤] . ويبدو ان المأمون (تولى الخلافة ما بين ١٩٨ و ٢١٨ هـ) المعروف باتجاهه العقلاني قد ادرك العواقب الوخيمة التي ستترتب عن متابعة التصفية الجسدية لـ « الزنادقة » بهذا المعنى الواسع للكلمة ، ولذلك « اعتمد اسلوب المناظرة العقلية والدعاية الفكرية »[٥] . وربما يكون قد أدرك ان العنف السياسي لا يزيد اصحاب العقائد إلا تمسكاً بها ، خصوصاً والمانوية لهم تقاليد عريقة في التنظيم السري ونشر الدعاية في جو من الكتمان والتلبيس . وبما ان الاساس المعرفي الذي كانت تعتمده المانوية هو **الغنوص** ، وهو بالوحي اشبه ، الشيء الذي يربط الاتباع بـ « **المعلم** » بوصفه يتلقى الحقيقة من اعلى ، وليس بالفكرة او المذهب ، فلقد كان لا بد ان يتجه التفكير الى السلاح المضاد للغنوص . . إلى الجدل والمنطق . **واذن فحلم المأمون من هذه الناحية لم يكن من أجل ارسطو ذاته بل من اجل مواجهة ماني واتباعه** .

على ان ما كان يهدد الدولة العباسية على عهد المأمون لم يكن الغنوص المانوي بمفرده بل لربما كان « العرفان » الشيعي **وظهور** « **الباطنية** » من اقوى العوامل التي دفعت المأمون الى الاستنجاد بارسطو في اطار استراتيجية عامة كانت تهدف الى تنصيب العقل ـ العقل الكوني ـ حَكَماً في النزاعات الدينية والايديولوجية . والواقع ان الصراع بين العباسيين والعلويين ـ الذي استفحل بعد ان انهار التحالف بينهما بسبب استئثار بني العباس بالحكم ، مباشرة أثر نجاح ثورتهما المشتركة ضد الامويين ـ لم يكن صراعاً سياسياً وعسكرياً وحسب ، لقد كان أيضاً ، ولربما بدرجة اشد وبصورة أكثر دواماً واتصالاً ، صراعاً ايديولوجيا . وبطبيعة الحال فلقد كانت الايديولوجيا ، كما هو الحال دائماً ، من اجل السياسة وليس العكس .

لقد اسس الشيعة مذهبهم السياسي ـ الديني على القول بـ « الوصية » و « عصمة الامام » وبالتالي على « وراثة النبوة » الشيء الذي يستتبع مباشرة الأَحَقِّيَّةَ في « وراثة الخلافة » (= الحكم) . وكما رأينا ذلك في الفصل السابق فلقد وجد الشيعة في الهرمسية المَعِين الذي لا ينضب الذي استمدوا منه فلسفتهم « النبوية » ، ولذلك كانوا « اول من تَهَرْمَسَ في الإسلام »

حسب عبارة ماسينيون . وكما بينا ذلك في الفصل السابق فلقد بدأ تَهَرْمُسُ الشيعة في وقت مبكر (اوائل القرن الثاني ـ أواخر العصر الاموي) وبالخصوص مع الغلاة[٦] ، الذين وظفوا افكاراً هرمسية على نطاق واسع بما في ذلك فكرة « المعلم » (التي تعادل هنا فكرة الوصي والإمام) وفكرة التطهير والعرفان وفكرة الإله المتعالي ذاتها . **وإذا كان بعض الغلاة قد استعملوا عبارات تفيد « التجسيم » في كلامهم عن الله ، فلقد كان ذلك فقط من اجل نقل الالوهية او بعض صفاتها إلى « الإمام »** . يقول ماسينيون في هذا الصدد : « انه على العكس مما تدعيه كتب الفرق السنية لم توجد فرقة شيعية مغالية ادعت بان أحد هذه النماذج الثلاثة[٧] يمكن ان يكون الله بجوهره ، فعند جميع الغلاة ان الله لا يمكن معرفته في ذاته وهو فوق كل وصف وحس ، وانما الأمر هنا امر تأليه بالمشاركة ، ونوع هذه المشاركة يختلف وفقاً للنموذج الذي تفضله الفرقة »[٨] . وواضح ان الهدف من تقرير هذه **المشاركة** ، مشاركة الامام بشكل ما في الالوهية ، **هو تقرير وتأكيد اتصاله المستمر بالله وتلقي « العلم » منه** . وهكذا فالتجسيم الذي يقول به المغيرة بن سعيد الجبلي مثلاً ، هذا المغالي الذي ابرزنا في الفصل السابق الطابع الهرمسي لاطروحاته ، **لم يكن تجسيماً بالمعنى الحرفي للكلمة وانما كان وسيلة لبيان وتأكيد استمرار الوحي في اشخاص الائمة** . لقد « كان المغيرة مجسماً شأن الغلاة ، ولكنه سَارَ بالتجسيم الى هدف واضح ، وذلك انه جعل لله اعضاء على عدد حروف الهجاء وهيئتها ، فكأنه يريد ان يقول ان الوحي انما هو نزول الله نفسه الى النبي او الامام ، وان كل كلمة يتلقاها انما هي حلول يستمر باستمرار الوحي »[٩] .

وعلى الرغم من ان الإمام الشيعي الاكبر جعفرا الصادق المتوفى سنة ١٤٨ هـ كان يبدي تضايقه من الطريقة التي كان يتحدث بها الغلاة عن الأئمة ، وعلى الرغم من معارضته للثورة المسلحة ، ومسالمته للعباسيين وأهل السنة ، فان جميع المصادر تؤكد ما يفهم منه ان استراتيجيته العامة كانت ترمي الى « السيطرة الثقافية » أولاً ، وصولاً فيما بعد الى السيطرة السياسية . والحق ان جعفرا الصادق كان الشخصية العلمية الشيعية التي اشتغلت اكثر من غيرها بتنظيم المذهب الشيعي ورفع « الشبهات » عنه . وهكذا لم يتردد في طرد أبي الخطاب أحد تلامذته ودعاته الكبار والبراءة منه حينما أخذ يظهر الغلو في شأنه وينسب اليه « علم الغيب » ويدعي في حقه حلول الإله فيه . واذا كان جعفر الصادق قد استنكر هذا الغلو فانه لم ينف عنه ولا عن أئمة الشيعة « وراثة النبوة » ، أي الاستئثار بفهم حقيقة الدين وَ « باطن » القرآن ، وبالتالي فهو لم يمس في شيء « العرفان » الشيعي بل أكده واضفى عليه نوعاً من المشروعية الدينية الاسلامية . لقد كان « يرى للأئمة منزلة روحية سامية تقترب من منزلة النبوة ، إلا انهم ليسوا بأنبياء ، ولا يحل لهم من النساء ما يحل للنبي ، اما ما عدا ذلك فهم بمنزلة النبي . وبذلك يحل لهم مقام الابلاغ عن النبي وكأن تعاليمهم هي تعاليم النبي نفسها (. . .) بل ان الكليني ـ الذي ذكر هذا ـ يروي لنا أن الإمامة حلقة في سلسلة النبوات في

العالم كله » ناسباً هذا القول إلى الإمام جعفر الصادق نفسه[10] . وفي هذا المعنى يقول هنري كوربان الخبير بالفكر الشيعي : « **فكل الناس في الاسلام ينادون بان دورة النبوة قد ختمت مع خاتم النبيين ، أما في التشيع فان ثمة دورة ثانية هي دورة الولاية (. . .) وفي الواقع (. . .) فان ما ختم فعلاً بالنسبة للمؤلفين الشيعة ليس سوى النبوة التشريعية اما النبوة بحصر المعنى فتعني الحالة الروحية لمن كانوا يدعون فيما قبل الاسلام بالانبياء وندعوهم الآن فصاعداً بالاولياء ، والاسم وحده هو الذي تغير اما الشيء فباق** »[11] . لقد كان جعفر الصادق يرى هذا الرأي مثله في ذلك مثل جميع الأئمة الشيعيين ، غير انه كان يرى ضرورة التقيد بمبدأ « **التقية** » في هذه المسألة التي كان يعتبرها سراً من الاسرار التي لا يجوز التصريح بها خصوصاً والشيعة تحت رقابة خصومهم العباسيين ومنافسيهم اهل السنة . ولذلك لم يتردد في التضحية باحد زعماء حركته ، كما ذكرنا ، انقاذاً للحركة ككل . وفي هذا الصدد يروى عنه انه قال : « وددت والله لو أني افتديت خصلتين في الشيعة لنا ببعض لحم ساعدي : النزق وقلة الكتمان» وقال ايضاً : « ليس من احتمال امرنا التصديق له والقبول فقط ، من احتمال أمرنا ستره وصيانته عن غير اهله »[12] .

هذه الاستراتيجية « المسالمة » ، استراتيجية السيطرة الثقافية والهيمنة السيكولوجية بواسطة ادعاء امتلاك « سر النبوة » والتحلي بالالقاب واطلاق الشعارات . . حاول العباسيون مقاومتها بنفس اسلحتها فعملوا على معارضة كل فكرة علوية باخرى عباسية : هكذا عارض المنصور فكرة « المهدي » و « القائم » العلوي بفكرة « المهدي العباسي » و « المنصور العباسي » ، كما عارض ادعاء العلويين امتلاك العلم السري المتوارث عن النبي ، عارض ذلك بان ادعى للعباسيين علماً سرياً موروثاً خاصاً بهم . وفي هذا الصدد كتب في وصيته لابنه المهدي : « انظر هذا السَّفْط فاحتفظ به فان فيه علم ابائك ، ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة »[13] . و « السَّفْط » وعاء تجمع فيه المرأة ادوات زينتها ، وهو يذكرنا بـ « **الجَفْر** » الذي يزعم ابو الخطاب وانصاره ان جعفرا الصادق قد اودعهم اياه وهو جلد او وعاء من الجلد يقولون انه يضم كتابات بها علم الغيب والتفسير الباطني للقرآن وكل ما يتعمق بالمستقبل وذلك في شكل رموز . ليس هذا وحسب بل ان التنافس على الالقاب والشعارات وادعاء الاسرار، بين العباسيين والعلويين ، قد امتد الى مجال الغلو ذاته . وهكذا فكما كان هناك غلاة من الشيعة يدعون حلول الإله في ائمتهم . كان هناك ضمن انصار العباسيين غلاة في حقهم مثل فرقة الراوندية التي غالى اصحابها في حق الخلفاء العباسيين فرفعوهم إلى درجة الالوهية ، وبمعنى آخر اراد العباسيون ان يجعلوا من الراوندية واجهة تغالي في تمجيدهم والدعاية لهم في مقابل الفرق المتطرفة الاخرى التي تشايع غيرهم وخاصة العلويين . اضف الى ذلك أخيراً ان العباسيين عارضوا فكرة « الوصية » الشيعية بان « ادعوا بان الرسول ﷺ قد اوصى لعمه العباس بن عبد المطلب من بعدهِ »[14] .

غير أن الاستراتيجية الثقافية الشيعية لم تقف عند حدود الشعارات والألقاب التي يستمال بها الجمهور ، بل اتجهت مع جعفر الصادق ، كما ذكرنا ، الى تنظيم المذهب وصياغة اطروحاته صياغة نسقية . وهنا نصادف شخصية قوية قامت بدور كبير وحاسم في هذا الشأن هي شخصية **هشام بن الحكم** الذي يقول عنه ابن النديم انه كان « من أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمد (= الصادق) رضي الله عنه من **متكلمي الشيعة ممن فتق الكلام في الامامة وهذب المذهب والنظر وكان حاذقاً بصناعة الكلام** (. . .) وتوفي بعد نكبة البرامكة بمديدة مستتراً ، وقبل خلافة المأمون » . ويذكر له ابن النديم عدداً كبيراً من الكتب منها ما هو في الإمامة ومنها ما هو في الرد على الزنادقة وأصحاب الاثنين ومنها كتاب في التوحيد وآخر في الرد على أصحاب الطبائع وكتاب على أرسطاطاليس في التوحيد وكتب أخرى بعضها في التدبير والميزان وهما من فروع صناعة الكيمياء[١٥] . أما المصدر الذي كان يغرف منه هشام بن الحكم فهو الأدبيات الهرمسية بالذات . **والحق أن الفكر الشيعي إذا كان قد تهرمس جزئياً مع الغلاة الأوائل فإنه بدأ يتهرمس منظومياً مع هشام بن الحكم** . لقد نشأ هذا « الفيلسوف » الشيعي الأول في الكوفة ـ موطن الهرمسية في العراق ـ وتابع آراء جهم بن صفوان في نفي الصفات فقال بالاله المتعالي الهرمسي . وأما التجسيم الذي ينسب اليه فيجب أن يفهم على ضوء ما أشرنا إليه قبل من أن الغلاة انما كانوا يريدون بالصفات الجسمية التي يضفونها على الاله رفع الأئمة الى المرتبة التي تجعلهم يشاركون في علم الربوبية . وهناك نصوص كثيرة تؤكد هذا المعنى . فأبو الحسن الأشعري يقول عن هشام بن الحكم انما يريد بقوله « الله جسم » : « أنه موجود وأنه شيء وانه قائم بنفسه »[١٦] . اما ابن حزم فهو يجمع بين جهم بن صفوان وهشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن مسرة الباطني الاندلسي وينسب اليهم جميعاً القول بأن « علم الله تعالى هو غير الله تعالى وهو محدث مخلوق »[١٧] . والتمييز بين الله و « علم الله » بهذه الصورة يطابق تماماً التمييز الهرمسي بين الاله المتعالي الذي لا يعلم العالم لأنه منزه عن كل تغير ونقص، والعالم تغير ونقص، وبين الاله الصانع او العقل الأول الذي تقول النصوص الهرمسية ان الاله المتعالي جعل فيه صورة العالم، فهو بهذا المعنى «علم مخلوق». ونقرأ هذه الفكرة واضحة عند ابن تيمية الذي يقول ان هشام بن الحكم والجهم بن صفوان ومن ذهب مذهبهما يرون انه «لا يقوم بالرب علم ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة ولا رحمة ولا رضى ولا غضب ولا غير ذلك من الصفات ، بل ما يوصف به من ذلك فإنما هو مخلوق منفصل عنه »[١٨] .

والى جانب هذا التنظيم على مستوى الفكر ، ومع هشام بن الحكم ، عرفت الحركة الشيعية تطوراً على مستوى التنظيم الحزبي السري على عهد المأمون ذاته ، ويتعلق الأمر أساساً بتطور الفرقة الخطابية وتحولها الى « **الفرقة الاسماعيلية** » ، وبالتالي **ظهور الباطنية** : لقد بقي أبو الخطاب ملازماً لاسماعيل بن جعفر (حتى بعد أن تبرأ منه هذا الأخير) وكان صلة الوصل بينه وبين **الغلاة** يخدمه خدمة الأستاذ للتلميذ بل خدمة « الأب الروحي » لـ « ابنه » .

وإلى جانب أبي الخطاب هذا كان هناك ميمون القداح وهو مولى لجعفر الصادق كان يقوم هو الأخر على خدمة اسماعيل . فلما مات هذا الأخير في حياة والده جعفر ثم مات جعفر نفسه بعد ذلك ، كون ميمون فرقة جديدة تدعو الى مهدية اسماعيل ، ثم لما شب محمد ، ابن هذا الأخير صرف الدعوة اليه . ولما مات ميمون قام بالدعوة من بعده ابنه عبد الله الذي سار بالحركة الى نهايتها . . الى قيام الدولة العبيدية ، الفاطمية . ولا بد من الإشارة هنا إلى أن ميمون القداح وابنه عبد الله كانا من أتباع أبي الخطاب . وإذن فلقد تطورت الحركة الخطابية باندماجها في حركة ميمون القداح الى ما عرف تاريخياً بالفرقة الإسماعيلية[١٩] . ولا بد من الإشارة كذلك إلى تداخل وتزامن الحركة الخطابية القداحية مع حركة حمدان قرمط مؤسس فرقة القرامطة التي تلتقي مع الاسماعيلية في عقيدتها ومذهبها الباطني . وكان ظهور الحركتين معاً في أيام المأمون . يقول البغدادي : « وظهرت دعوة الباطنية في أيام المأمون من حمدان قرمط ومن عبد الله بن ميمون القداح »[٢٠] .

تلك إذن هي الظروف والملابسات التاريخية التي صنعت حلم المأمون . لقد نجح خصوم الدولة العباسية من الشيعة في فرض سيطرتهم الثقافية على قطاع واسع من رعاياها ، وبدأ « الفكر » يتحول إلى « قوة مادية » ، إلى تنظيم سري محكم . وكما تبين للمأمون أن مقاومة الزندقة بالسيف لم تعد ممكنة بعد أن أصبح كل خصم يصف خصمه بالزندقة فلجأ إلى « المناظرات العقلية » التي كان يسهر شخصياً على تنظيمها ، لجأ الى استراتيجية مماثلة حينما رأى الجماهير الواسعة تتعاطف مع القضية الشيعية بفضل سلوك وسمعة جعفر الصادق ، وبكيفية خاصة حينما تبين له أن تنظيماً سرياً شيعياً أخذ يتركز ويتعمم بعد وفاة جعفر . لقد كانت استراتيجيته الجديدة هذه ذات مصراعين : الدفع بالحركة الشيعية الى الكشف بنفسها عن تنظيماتها السرية من جهة ، والتخطيط لمقاومة العقيدة الباطنية الشيعية من جهة أخرى .

يتمثل الجانب الأول من استراتيجية المأمون في اظهاره العطف على القضية الشيعية ورجالها ، وقد ذهب في ذلك الى درجة أنه أعلن سنة ٢٠١ هـ عن اسناد ولاية العهد من بعده الى الامام الثامن للشيعة الاثني عشرية علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق ، وبالتالي تحويل الخلافة من العباسيين الى العلويين . وقد بدأ في تنفيذ ذلك بلبس الخضرة شعار العلويين ونزع السواد شعار العباسيين . وتجمع المصادر الشيعية على أن ذلك إنما كان حيلة منه قصد بها الدفع بالحركة الشيعية الى الكشف عن تنظيماتها وقادتها وبالتالي التخلص منهم ومن علي الرضا نفسه بعد ذلك، وتؤيد هذه المصادر دعواها بما انتهت إليه الأمور: إذْ قتل علي الرضا وعاد المأمون إلى لبس السواد شعار العباسيين وإسناد ولاية العهد إلى أخيه المعتصم . وفي هذا الموضوع يورد القفطي في سياق كلامه عن المنجم عبد الله بن سهل بن نوبخت حكاية ذات مغزى ننقلها فيما يلي : يقول القفطي عن المنجم المذكور : « هذا منجم مأموني (= نسبة الى المأمون) كبير القدر في صناعته ، يعلم المأمون قدره في ذلك ، وكان لا

يقدم إلا عالماً مشهوداً له بعد الاختيار . وكان المأمون قد رأى آل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب مُتَخَشِّين مُتَخَفِّين من خوف المنصور ومن جاء بعده من بني العباس ، ورأى أن العوام قد خفيت عنهم أمورهم بالاختفاء فظنوا بهم ما يظنونه بالأنبياء ويتفوهون في صفتهم ما يخرجهم عن الشريعة إلى التغالي فأراد معاقبة العامة على هذا الفعل ، ثم فكر أنه إذا فعل هذا بالعوام زادهم اغراء بهم ، فنظر في هذا الأمر نظراً دقيقاً وقال : لو ظهروا للناس ورأوا فسق الفاسق منهم وظلم الظالم لسقطوا من أعينهم ولأنقلب شكرهم لهم ذماً . ثم قال : إذا أمرناهم بالظهور خافوا واستتروا وظنوا بنا سوءاً ، وإنما الرأي أن نقدم أحدهم ويظهر لهم إماماً ، فإذا رأوا هذا أَنِسُوا وأظهروا ما عندهم من الحركات الموجودة في الآدميين فيتحقق للعوام حالهم وما هم عليه مما خفي بالاختفاء ، فإذا تحقق ذلك أَزَلْتُ من أَقَمْتُه ورددت الأمر إلى حالته الأولى .
وقوى هذا الرأي عنده وكتم باطنه عن خواصه وأظهر الفضلَ بن سهل أنه يريد أن يقيم إمَاماً من آلِ أمير المؤمنين علي صلوات الله عليه وفكر وهو فيمن يصلح فوقع اجماعهما على علي الرضا ، فأخذ الفضل بن سهل في تقرير ذلك وترتيبه وهو لا يعلم باطن الأمر وأخذ في اختيار الوقت لبيعة الرضا فاختار طالع السرطان وفيه المشتري . قال عبد الله بن سهل بن نوبخت هذا ، أردت أن أعلم نية المأمون في هذه البيعة وإن كان باطنه كظاهره أم لا ، لأن الأمر عظيم . فأنفذت اليه قبل العقد رقعة مع ثقة من خدمه ، وكان يجيء في مهم أمره ، وقلت له إن هذه البيعة في الوقت الذي اختاره ذو الرئاستين (= الفضل بن سهل) لا تتم بل تنقض لأن المشتري وإن كان في الطالع في بيت شرفه فإن السرطان برج منقلب وفي الرابع ، وهو بيت العاقبة المريخ وهو نَحْسٌ ، وقد أغفل ذو الرئاستين هذا . فكتب إِلَيَّ قد وقفت على ذلك ، احسن الله جزاءك ، فاحذر كل الحذر أن تنبه ذا الرئاستين على هذا فإنه إن زال عن رأيه علمت أنك أنت المنبه له . ففهم ذو الرئاستين بذلك ، فما زلت أصوب رأيه الأول خوفاً من اتهام المأمون لي ، وما أغفلت أمري حتى مضى أمر البيعة فسلمت من المأمون »[٢١] .

وسواء صحت هذه الرواية أو لم تصح ، فإن الثابت تاريخياً هو أن المأمون أعلن فعلاً عقد البيعة لعلي الرضا ، وأن هذا الأخير قتل مسموماً ، وأن المأمون عدل بعد ذلك عن تحويل الخلافة إلى العلويين . وبطبيعة الحال فان الهيجان الذي أحدثه المتعصبون للعباسيين أثر اعلان المأمون عن بيعة علي الرضا لم يوفر جو الاطمئنان الضروري لنجاح المخطط الذي ينسبه مؤرخو الشيعة الى المأمون ، مخطط حمل التنظيمات السرية الشيعية على الظهور والكشف عن نفسها . . . ولكن هذا لم يمنع المأمون من السير قدماً في تنفيذ **الجانب الآخر من استراتيجيته** ، الجانب الذي يفصح عنه حلمه المشهور : أعني الاستنجاد بأرسطو والعقل الكوني « اليوناني » .

لقد اتجه المأمون ، إذن ، الى أرسطو لمقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي وهما من طبيعة واحدة ، فكلاهما يريد أن يؤسس معارضته للدولة العباسية على سلاح لا يملكه

العباسيون الذين يتزعمون الخلافة السنية التي تؤمن بانتهاء النبوة وتوقف الوحي نهائياً مع خاتم النبيين والمرسلين . فكان لا بد إذن من سلاح يقف صامداً في وجه « العقل المستقيل » واطروحاته المانوية والشيعية . ولم يكن هناك من سلاح آخر غير « العقل الكوني » خصمِه التاريخي . ومن هنا لجأت الدولة العباسية على عهد المأمون الى العمل على **تنصيب هذا العقل في الثقافة العربية الإسلامية وإقامة التحالف بينه وبين « المعقول » الديني العربي** لصد الهجمات الغنوصية التي كانت تهدد ليس فقط العباسيين كدولة بل الفكر الديني « الرسمي » بشقيه المعتزلي والسني . وفي هذا الصدد يقول هنرش بكر : « الغنوص إذن كان يحارب الإسلام دينياً وسياسياً ، وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية وعُنِيَ بايجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسي في أوروبا في العصور الوسطى . فكأن الإسلام الرسمي قد تحالف اذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد الغنوص (. . .) ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين الى العربية ، وهي حماسة غير مفهومة ولا معهودة في الشرقيين . وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا حتى الآن بارجاعه الى ميل هذا الطاغية (= المأمون) المستنير الى العلم وحبه له . ولكن إذا كانت الرغبة في ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك ، وإلا فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة في تحصيله فحسب لكان هوميروس او اصحاب المآسي من بين من ترجمت كتبهم ايضاً . لكن الواقع هو ان الناس لم يحفلوا بها ولم يشعروا بحاجة ما إليها »[٢٢] .

وكما تؤكد المصادر الشيعية الجانب الأول من استراتيجية المأمون وتتَّهِمُه بتدبير مقتل علي الرضا ، تؤكد نفس المصادر الجانب الثاني من ذات الاستراتيجية **فَتَتَّهِمُهُ بالعمل على القضاء على « علم النبوة » بنشر الفلسفة اليونانية** . وتجعل نفس المصادر تأليف رسائل أخوان الصفا هو رد الفعل الشيعي الاسماعيلي ضد هذا الجانب من استراتيجية المأمون الثقافية ، وعلى هذا تكون رسائل أخوان الصفا التي أبرزنا في الفصل السابق طابعها الهرمسي اللاعقلي هو الجواب الشيعي الاسماعيلي على لجوء المأمون الى العقل الكوني « اليوناني » . يقول المؤرخ اليمني ادريس عماد الدين المتوفى سنة ٨٧٢ هـ في المجلد الرابع من كتابه « عيون الأخبار » (ص ٢٢٩) : « وقد قام الامام التقي أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب بعد أبيه بأمر الإمامة وبث دعاته في الآفاق من سلمية (= بسورية) . . . وكان المأمون حين احتال على علي الرضا بن موسى بن جعفر ظن أن أمر الله قد انقطع وحجته قد ارتفعت ، فحين ظن المأمون العباسي ذلك الظن ووهم ذلك الوهم سعى في تبديل شريعة محمد وتغييرها وأن يرد الناس الى الفلسفة وعلم

اليونانيين ، فخشي الإمام أن يميل الناس إلى ما زخرف المأمون ، عن شريعة جده فألف رسائل أخوان الصفا » . ويضيف نفس المؤرخ عند عرضه لفهرست رسائل أخوان الصفا قائلاً : « وإنما الف الإمام أحمد تلك الرسائل لتقوم الحجة على المأمون وأتباعه حين انحرفوا عن علم النبوة » . ونفس الشيء نجده عند الفقيه اليمني شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة المتوفى سنة ٨٣٤ هـ والذي يؤكد بدوره أن رسائل أخوان الصفا قد ألفها الإمام أحمد المذكور حين « هَمَّ المُتَسَمَّى بالمأمون أن يرد الأمة الى دين القول بالنجوم » . على أن أقدم مصدر اسماعيلي متوفر حتى الآن يؤكد الجانب التاريخي من الرواية المذكورة هو القاضي النعمان بن حيون المغربي التميمي قاضي القضاة في الدولة الفاطمية والمتوفى سنة ٣٦٣ هـ الذي يذكر في « الرسالة المذهبة » (ص ٧٢) « أن الأئمة المستورين وهم عبد الله وأحمد والحسين والدعاة الأربعة مؤلفو رسائل أخوان الصفا ، وهم عبد الله بن حمدان وعبد الله بن سعيد وعبد الله بن ميمون وعبد الله بن المبارك . . . »[٢٣] .

وواضح أن هذه النصوص إذ تؤكد اسماعيلية رسائل أخوان الصفا تجعل تاريخ تأليفها أقدم كثيراً من التاريخ المعتمد حتى الآن بناء على رواية أبي حيان التوحيدي في كتابه « الامتاع والمؤانسة » والذي يجعل رسائل أخوان الصفا من تأليف جماعة من كتاب عصره : حوالي سنة ٣٧٣ هـ . إن الطابع الإسماعيلي لرسائل أخوان الصفا واضح من مضمونها وضوح الشمس . أما تاريخ تأليفها فيرجع حسب مضمون نصوصها أيضاً الى « دور الستر » أي الى فترة سابقة على قيام الدولة الفاطمية سنة ٢٩٦ هـ ، الشيء الذي يتفق مع ما تؤكده النصوص السابقة . وإذا عرفنا أن الإمام عبد الله الذي تنسب اليه الروايات الاسماعيلية البدء في تأليف رسائل الأخوان قد توفي سنة ٢١٢ هـ وأن ابنه أحمد الذي تعتبره نفس الروايات المشرف الفعلي على إتمام تأليفها قد توفي حوالي سنة ٢٢٩ هـ أدركنا أن رسائل أخوان الصفا قد جاءت فعلاً كرد من طرف الشيعة الباطنية على استراتيجية المأمون الثقافية ، تلك الاستراتيجية التي استهدفت مقاومة الأطروحات الشيعية الغنوصية بأطروحات عقلية تعتمد علم أرسطو ومنطقه بكيفية خاصة . وتأتي رسائل أخوان الصفا في إطار استراتيجية اسماعيلية مضادة تقوم على تكريس وتعميق الاتجاه « الباطني » الغنوصي اللاعقلاني في الثقافة العربية الاسلامية بهدف « امتلاك النفوس » وصولاً إلى « امتلاك الأبدان »[٢٤] . وسيكون « العقل المستقيل » أعني الأدبيات الهرمسية والفيثاغورية الجديدة خاصة ، المعين الذي غرفت منه « الديانة الفلسفية » التي أرادت نشرها رسائل الأخوان لتكون الديانة الشاملة لكل الديانات . . . إنه نوع من « الاجماع » الأيديولوجي ذلك الذي كانت تهدف الى تحقيقه « رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا » ضدا على سلطة « العقل الكوني » الكلية التي أراد المأمون إقامتها تعزيزاً لسلطة الدولة الواحدة ، سلطتها الكلية كما كرستها دولة الخلافة .

إن تنصيب العقل الكوني في الثقافة العربية الإسلامية قد جاء إذن ضمن صراع ايديولوجي سياسي بين المأمون الخليفة العباسي وخصوم دولته الشيعة الباطنية . لقد استعمل الموروث القديم في هذا الصراع كسلاح : فبينما لجأت الشيعة الى الغنوص ، الى « العقل المستقيل » لتأكيد استمرارية الوحي في أئمتهم وبالتالي تأكيد أحقيتهم في الإمامة وقيادة المسلمين دينياً وسياسياً ، استنجد المأمون بالعقل الكوني « اليوناني » ليعزز به جانب المعقول الديني العربي كما قرره العقل المعتزلي وكرسه الواقع السياسي . والسؤال الآن هو : كيف تمت عملية تنصيب العقل الكوني ذاك ؟ وفي أي اتجاه ؟

- ٣ -

لقد رأينا من الضروري الوقوف بعض الوقت مع الظروف والملابسات التي تمخضت عن تلك العملية التاريخية التي دشنها المأمون ورعاها بنفسه ، عملية نقل العلوم اليونانية ، علوم « العقل الكوني » إلى اللغة العربية . ذلك لأن استحضار هذه الظروف والملابسات ضروري ، ليس فقط لفهم دوافع تلك العملية وابعادها السياسية والايديولوجية ، بل ايضاً لتتبع معارج التطور الذي سيعرفه الفكر العربي الاسلامي فيما بعد وانعكاسات ذلك على تكوين العقل العربي ذاته . .ولكننا لم نحدد حتى الآن وضعية العقل الكوني « اليوناني » ، وبالذات منطق ارسطو وعلومه ، في الثقافة العربية الإسلامية قبل عصر المأمون ، وبالتالي فالشكوك التي أثرناها في مستهل هذا الفصل حول حضور المنطق الأرسطي في تلك الثقافة قبل « حلم » المأمون ما زالت تفتقد إلى ما يبررها بصورة مباشرة ويجعل منها بالتالي حقيقة تاريخية . ولقد حان الوقت الآن لمناقشة هذه المسألة في ذاتها بعد ان حددنا اطارها التاريخي العام .

ليس ثمة شك في ان المعتزلة الأوائل ، وبكيفية خاصة اقطابهم امثال العلاف والنظّام ، قد وظفوا مفاهيم تنتمي إلى « المعقول العقلي » في الموروث القديم في ردودهم على المانوية . ولكنهم فعلوا ذلك بصورة تجزيئية ، وبطريقة « غير نضجة » حسب تعبير الشهرستاني . لقد تداولوا مفاهيم من العلم الطبيعي اليوناني غير الخاضع للتوجيه الهرمسي السحري ولكنهم لم يرتقوا في تعاملهم مع منتجات « العقل الكوني » إلى المستوى المنظومي . نعم تذكر المصادر ان بعض هؤلاء المعتزلة الأوائل قد ردوا على ارسطو ذاته ، ولكن افتقادنا لنصوص هذه الردود يمنعنا من التقرير فيما إذا كان المردود عليه هو ارسطو الحقيقي ام ارسطو المنحول ام ان الأمر يتعلق بأمور اخرى ، بل هناك ما يعزز جانب الشك في كون المعتزلة قد فهموا ارسطو فعلاً : ان تمسكهم بطريقتهم المفضلة في الاستدلال (الاستدلال بالشاهد على الغائب) وبـ « المقدمات العقلية » التي وضعوها للنتائج المقررة لديهم سلفاً ، ثم ان ارتباط منهجهم ارتباطاً عضوياً بالبيان العربي واللغة العربية ، كل ذلك قد شكل بينهم وبين ارسطو ومنطقه حاجزاً يصعب اجتيازه ، حاجزاً يعوقهم عن فهمه حق الفهم

بَلَّهَ الرد عليه رداً يرتفع إلى مستوى بنائه . والحادثة التالية التي يرويها القفطي مؤشر ذو دلالة في هذا الصدد .

يقول القفطي في معرض حديثه عن كتاب « السماء والعالم » لارسطو ، ترجمتِهِ وشروحِهِ : « ولأبي هاشم الجبائي عليه كلام وردود سماه التصفح ابطل فيه قواعد ارسطوطاليس وواخذه بالفاظ زعزع بها قواعده التي اسسها وبنى الكتاب عليها » ثم يضيف قائلاً : « وسمعت ان يحيى بن عدي حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد في يوم هناء واجتمع في المجلس جماعة من أهل الكلام ، فقال لهم الوزير : تكلموا مع الشيخ يحيى فإنه رأس متكلمي الفرقة الفلسفية ، فاستعفاه يحيى ، فسأله عن السبب فقال يحيى : هم لا يفهمون قواعد عبارتي وانا لا أفهم اصطلاحهم ، واخاف ان يجري لي معهم ما جرى للجبائي في كتاب التصفح فإنه نقض كلام ارسطوطاليس ورد عليه بمقدار ما تخيل له من فهمه ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقية ففسد الرد عليه وهو يظن انه قد اتى بشيء ولو علمها لم يتعرض لذلك الرد »[٢٥] . وهكذا ، فإذا كان ابو هاشم الجبائي المعتزلي المشهور المتوفى سنة ٣٢١ هـ اي بعد المأمون بقرن من الزمان غير مستوعب في رده على ارسطو للقواعد المنطقية والمبادىء العقلية التي بنى عليها هذا الاخير فلسفته الطبيعية ، وإذا كان يحيى بن عدي المتوفى سنة ٣٦٣ هـ يشكو من جهل معتزلة عصره بارسطو واساس فلسفته ، على الرغم من انها كانت يومذاك منتشرة ميسرة ، ليس فقط من خلال الترجمات الجيدة وحسب بل ايضاً من خلال مؤلفات الكندي والفارابي ، إذا كان ذلك كذلك فمن حقنا ان نتساءل عن مدى معرفة المعتزلة الأوائل بالفلسفة ، فلسفة ارسطو خاصة ، ونشك بالتالي في قيمة ردودهم عليه .

والواقع ان ارسطو لم يكن حاضراً في الثقافة العربية الإسلامية قبل عملية الترجمة التي نظمها المأمون إلا من خلال اجزاء متفرقة من نصوصه . او من خلال بعض الشروح والملخصات . ويكفي ان يستعرض المرء تاريخ ترجمة مؤلفاته إلى العربية ليدرك إلى أي مدى كان « العقل المستقيل » ينتشر ويتوغل في الثقافة العربية بدون منافس حقيقي طيلة المائة سنة الأولى من عصر التدوين . ذلك انّ اول كتاب لأرسطو نقل إلى العربية هو ، حسب المصادر المتوافرة الآن ، كتاب « السماء والعالم » المشار إليه آنفاً وقد ترجمه يوحنا البطريق المتوفى سنة ٢٠٠ هـ . ويبدو ان هذه الترجمة لم تكن موفية بمضامين الكتاب ، او ان لغتها كانت معقدة ركيكة غامضة ، ولذلك اضطر حنين بن إسحاق المتوفى سنة ٢٦٠ هـ إلى إصلاحها كما يشير إلى ذلك ابن النديم[٢٦] . من أجل هذا يمكن القول، مع كثير من الاطمئنان ، ان بداية حضور ارسطو الحقيقي ، منطقاً وعلوماً وفلسفة ، انما كانت من خلال ترجمة حنين وابنه اسحاق المتوفى سنة ٢٩٨ هـ . اما ارسطو المنحول فقد تسرب إلى الثقافة العربية من خلال كتاب « اتولوجيا » الذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي المتوفى سنة ٢٢٠ هـ . وهكذا يبدو واضحاً ان حضور ارسطو في الثقافة العربية الإسلامية لم يبدأ إلا في عصر المأمون ومن خلال

استراتيجيته الثقافية وفي اطارها . ولا بد من الإشارة هنا إلى ان هذا الحضور قد تم بالتدريج وعلى مراحل ، ويكفي دليلاً على ذلك ان كتاب البرهان او « التحليلات الثانية » من منطق ارسطو لم يترجم إلى العربية إلا في القرن الرابع الهجري وبالذات على يد أبي بشر متى بن يونس المتوفى سنة ٣٢٨ هـ والذي كان معاصراً للفارابي . وهذا بالذات ما يهمنا ابرازه الآن .

نعم يتحدث ابن النديم عن ترجمة « ابن المقفع » لأجزاء من منطق ارسطو وبالتحديد كتاب « المقولات » مع تلخيص لكتاب « العبارة» ونحن نعرف ان ابن المقفع توفي سنة ١٤٢ هـ . ويؤكد صاعد الاندلسي ذلك ويضيف كتاب التحليلات الأولى والمدخل إلى كتاب المنطق لفورفوريوس إلى ما ذكره ابن النديم من مترجمات « ابن المقفع »[٢٧] . غير ان بول كراوس ، الذي اهتم بالمسألة وكتب فيها بحثاً قيماً قد انتهى إلى ان الأمر يتعلق في الواقع لا بـ «عبدالله بن المقفع» بل بابنه محمد الذي قام «في خلافة المهدي او الهادي (= ما بين ١٥٨ هـ - ١٧٠ هـ) بتلخيص وترجمة كتب الارغانون ليحيى بن خالد » . ويضيف كراوس إلى ذلك قوله : « ومن المهم لتاريخ الارسطاطاليسية في الإسلام ان نقرر ان اول مترجم مذكور هنا لم يترجم إلا الكتب الثلاثة الأولى من الارغانون سائراً في ذلك على سنة السريان . . . ولكن معرفة الفلسفة الارسطية لم تمتد إلى الكتب غير المنطقية إلا في عصر المأمون »[٢٨] . وهكذا فإذا كانت جميع مؤلفات ارسطو التي وصلتنا في أصولها اليونانية قد ترجمت ترجمة واحدة او اكثر إلى العربية وان هذه الترجمات قد وصلت إلينا هي كذلك ما عدا كتاب الكون والفساد و « المقالتين الاخيرتين من كتاب ما بعد الطبيعة »[٢٩] ، فإن ذلك إنما يرجع إلى حركة الترجمة التي نشطها المأمون وجند لها كل إمكانيات الدولة والتي استمرت في غير انقطاع إلى النصف الثاني من القرن الرابع الهجري مع يحيى بن عدي وابن زرعة . ان هذه الحركة هي التي « قدمت للمسلمين كل الكتب الارسطية »[٣٠] حسب عبارة بول كراوس .

ولا بد من الإشارة هنا إلى ان ارسطو الذي كان غائباً في الثقافة العربية الإسلامية قبل المأمون كان غائباً كذلك عن الحقل المعرفي في العصر الهيلينستي حيث سادت الهرمسية والافلاطونية المحدثة كما بينا ذلك قبل (الفصل الثامن) . نعم لقد كان منطق ارسطو متداولاً في الأوساط اللاهوتية المسيحية منذ القرون الأولى للميلاد ، ولكن هؤلاء لم يوظفوا منه في مجادلاتهم الدينية إلا الجانب الصوري منه وبكيفية خاصة القياس (= التحليلات الأولى) . اما البرهان ومبادئه وبالتالي الأسس العقلية المنطقية فقد اعرضوا عنها بل حرموا النظر فيها . لقد كانوا هم ايضاً « متكلمين » لديهم نتائجهم الموضوعة سلفاً ، وكل ما كانوا يريدونه هو التأسيس الصوري لهذه النتائج والدفاع عن وجهة معينة من النظر ضد أخرى ، ولكن دائماً في نفس الدائرة ونفس الاطار ، دائرة عقيدة « التثليث » واطارها المسيحي . ولا بد هنا من ان نورد نصاً للفارابي ذا قيمة تاريخية كبرى . لقد نقل ابن أبي اصيبعة عن كتاب للفارابي ، لم يصلنا ، يتحدث فيه عن « ظهور الفلسفة » ، ان تعليم الفلسفة قد انتهى به الأمر بعد قيام الامبراطورية

الرومانية إلى مركزين : الاسكندرية وروما وانه « جرى الأمر على ذلك حتى جاءت النصرانية فبطل التعليم من رومية وبقي في الاسكندرية إلى ان نظر ملك النصرانية في ذلك واجتمعت الاساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل ، فرأوا ان يعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية ولا يعلم ما بعده ، لأنهم رأوا في ذلك ضرراً على النصرانية ، وان فيما اطلق تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم . فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار وما ينظر فيه من الباقي مستوراً إلى ان كان الإسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية إلى انطاكية » وقال الفارابي انه « تعلم عن يوحنا بن حيلان إلى آخر كتاب البرهان وكان يسمى ما بعد الأشكال الوجودية الجزء الذي لا يقرأ ، إلى ان قرىء ذلك وصار الرسم إلى حيث قدر الإنسان ان يقرأ »[٣١] . ويذكر مايرهوف نقلاً عن رينان واشتينشيندر « ان التراجم السريانية للارغانون كانت تقف عند الفصل السابع من التحليلات الأولى »[٣٢] الشيء الذي يعزز رواية الفارابي الذي يؤكد من جهة أخرى ان دراسة المنطق الأرسطي ككل لم تبدأ ، في الإسلام ، إلّا معه هو : اي الفارابي المتوفى سنة ٣٣٩ هـ .

نخلص مما تقدم إلى النتيجة التالية ، وهي ان حضور الموروث القديم في الثقافة العربية الإسلامية كان إلى عهد المأمون امتداداً لما قبل أي استمراراً للعصر الهيلينستي : ثقافته وعلومه ونظامه المعرفي . اما مع المأمون ، وبفعل الظروف والملابسات التي شرحناها قبل ، فقد تم تدشين حركة « احياء » و « تنوير » قوامها الرجوع إلى « الأصول » إلى « العقل الكوني »[٣٣] ، وبالذات إلى ارسطو ، فلسفته وعلومه ومنطقه . وإذا نحن نظرنا إلى ما حدث على ضوء التمييز الذي اقمناه في الفصل السابق بين الهرمسية « العامية » والهرمسية « العالمة » امكن القول انه كما كان الإسلام حين ظهوره بمكة ثورة على الهرمسية « العامية » والمتمثلة في عبادة الأصنام بوصفها وسطاء إلى الله . . فإن حركة «الإحياء» التي تم تدشينها في عصر المأمون كانت ثورة على الهرمسية « العالمة » والمتمثلة بصورة خاصة في العرفان الشيعي القائم على القول باستمرار النبوة في أشخاص الأئمة . ومن هنا ذلك اللقاء « التاريخي » بين المعقول الديني العربي والمعقول العقلي اليوناني ـ الارسطي ، بين النظام المعرفي البياني العربي والنظام المعرفي البرهاني اليوناني . ويهمنا هنا ان نتعرف على مضمون هذا اللقاء وابعاده ومن ثمة على أشكال حضور « العقل الكوني » في الثقافة العربية الإسلامية .

ـ ٤ ـ

كان الكندي (١٨٥ ـ ٢٥٢ هـ) « اول فيلسوف عربي » ، فهو ينتمي إلى قبيلة عربية مشهورة ، قبيلة كندة . وكان أيضاً اول فيلسوف لـ « دولة العقل » في الإسلام ، الدولة التي جعلت من مهامها الرسمية التصدي لـ « العقل المستقيل » كما وظفه خصومها من مانوية وشيعة ، دولة المأمون والمعتصم والواثق ، وقد عاصرهم الكندي جميعاً ، كما عاصر المتوكل

وتعرض في عهده لبعض الاضطهاد في اطار « الانقلاب السني » الذي قاده هذا الخليفة ضداً على المعتزلة . . كان الكندي إذن منخرطاً في الصراع الايديولوجي الذي شهده عصره فناضل إلى جانب « دولة العقل » تلك بنشر خلاصات مطالعاته في العلوم الفلسفية المحض (= الخالية من التوجيه الهرمسي) على شكل كراسات صغيرة مركزة قريبة المنال تنقل إلى القارىء العربي ، ولأول مرة رؤى علمية عقلانية عن الكون والإنسان في صيغة تحترم المعقول الديني العربي ، بل وتناصرُهُ في صراعه مع المانوية والشيعة الباطنية . وهكذا فعلاوة على رسائله في العلوم الطبيعية التي تبنَّى فيها آراء ارسطو بشكل عام والتي يؤسسها نظام معرفي مناقض تماماً للنظام المعرفي العرفاني ، نظام يتجه من المحسوس إلى المعقول ومن المشخص إلى المجرد ويعتمد التجربة الطبيعية والخبرة المجتمعية وليس التجربة الصوفية السيكولوجية . . علاوة على هذه الرسائل الطبيعية واجه الكندي الاطروحات الأساسية لـ « العقل المستقيل » فهاجمه في ميدانه وعمل على تقويض دعائمه :

هكذا نجده يؤلف في « الرد على المنانية والمثنوية » بكيفية مباشرة ، أي بكتب تحمل نفس العنوان، كما نجده يتصدى للهرمسية من خلال إفساد اطروحاتها الأساسية فيعلن بطلان الكيمياء ويؤلف في ذلك « كتاب التنبيه على خدع الكيميائيين » و « كتاب في ابطال دعوى من يدعي صنعة الذهب والفضة » ويعارض نظرية الاله المتعالي وما يرتبط بها من ابطال النبوة بتأليف « كتاب في التوحيد على سبيل اصحاب المنطق . . . وكتاب في إثبات النبوة على تلك السبيل »(٣٤) ، سبيل اصحاب المنطق المناقضة لسبيل اصحاب العرفان .

ليس هذا وحسب ، بل ان عملية تنصيب « العقل الكوني » التي دشنها الكندي في الثقافة العربية الإسلامية شملت في نفس الوقت استعادة نظرية ارسطو في العقل مع الابتعاد بها عن التأويلات الافلاطونية المحدثة التي جعلت من « العقل الفعال » الذي قال به ارسطو عقلاً مفارقاً من جملة العقول السماوية . وهكذا فإذا كان الكندي يتبنى التمييز الذي اقامه ارسطو بين « العقل بالقوة » الذي هو مجرد استعداد في النفس لقبول المعقولات وبين « العقل بالفعل » الذي يحصل في النفس عند قبولها للمعقولات والذي يسميه الكندي ايضاً بـ « العقل البياني » او « العقل الظاهر »(٣٥) عندما يكون موضوع استعمال من طرف النفس ، فإن « العقل الفعال » الذي قال به ارسطو وجعل وظيفته اخراج النفس من القوة إلى الفعل والذي يسميه الكندي بـ « العقل الذي بالفعل ابداً » ، هو عنده ليس شيئاً آخر غير « كليات الأشياء » قبل حصولها في النفس ، فإذا حصلت فيها صارت : « العقل المستفاد » . يقول الكندي : « النفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الانواع بها ، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة . وكل شيء هو لشيء بالقوة فإنما يخرجه إلى الفعل شيء آخر هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل . والذي أخرج النفس ، التي هي عاقلة بالقوة ، إلى ان صارت عاقلة بالفعل اعني متحدة بها انواع الأشياء وأجناسها أعني كلياتها ، هي الكليات اعيانها ، فإنها باتحادها بالنفس صارت

النفس عاقلة اي لها عقل ما اي بها كليات الأشياء . فكليات الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة ، فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل »(٣٦) . وإذن فمن الخطأ تماماً المطابقة بين « العقل الذي بالفعل » الذي يقول به الكندي و « العقل الفعال » الذي يقول به الفارابي وابن سينا اللذان يجعلانه العقل العاشر في سلسلة العقول السماوية عندهما . ذلك لأن الكندي لا يرى في « العقل الفعال » الذي قال به ارسطوغير « الكليات » فضلاً عن إعراضه عن فكرة « الفيض » التي هي الأساس الذي يقوم عليه تأويل الفارابي وابن سينا لنظرية ارسطو في العقل. وأكثر من ذلك يرفض الكندي ان يسمي الله عقلاً حتى لا يتكثر بتكثر معقولاته ، فالله عنده واحد من كل جهة : انه « الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع . . . ولا نفس ولا عقل . . . ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل »(٣٧) .

ان الكندي صريح إذن في نفي التراتب الهرَمِي الذي تقيمه الهرمسية والافلاطونية المحدثة وكل الاتجاهات الغنوصية في عالم الالوهية والذي تصل بواسطته المعرفة الالهية بالمعرفة البشرية جاعلة من هذه امتداداً لتلك « **واحد مرسل** » معناه : ليس هناك إلى جانب الله أي كائن الهي آخر مثل « العقل الكلي » او « العقل العاشر » ـ الفعال ـ تتم عنده المشاركة في الغنوص وتُعْبَر بواسطته الهوة التي تفصل الله بالعالم معرفياً وانطولوجياً . ان الكندي يرفض كل « الوسائط » التي تقيمها الهرمسية والافلاطونية المحدثة بين الله والعالم ويتصور العلاقة بينهما ، انطولوجيا ومعرفياً ، تصوراً إسلامياً محضاً ، وعلى طريقة المعتزلة خاصة ، وهو يكرس هذا التصور بخطاب فلسفي المضمون ارسطي النزعة ، ضداً على التصورات الغنوصية بمختلف اتجاهاتها .

وهكذا ففي مجال المعرفة يميز تمييزاً حاسماً بين « **علم الرسل** » و « **علم سائر البشر** » . الأول يكون « بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ولابزمان ، بل مع ارادته جل وتعالى بتطهير انفسهم وإنارتها بالحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته . فإن هذا العلم خاص بالرسل صلوات الله عليهم دون البشر وأحَدَ خوالِجِهِم العجيبة ، أعني آياتهم الفاصلة لهم عن غيرهم من البشر »(٣٨) . اما الثاني ، اي علم البشر ، فواضح من النص انه يكون بالطلب والبحث والاستدلال وفي زمان . . . ومن دون شك فإن تأكيد الكندي على ان النبوة خاصة بالرسل وانها آيتهم التي تفصلهم عن سائر البشر معناه سد الباب أمام القول بأي طريق آخر للمعرفة وبالتالي رفض العرفان . ان المعرفة عند الكندي اما **حسية** وأداتها الحس وموضوعها الأشياء الحسية ، واما **عقلية** وأداتها العقل وموضوعها المعقولات أي المفاهيم المجردة ، واما **إلهية** واداتها الرسل المبلغة عن الله وموضوعها عالم الربوبية وتكون « بالإيجاز والبيان وقرب السبل والإحاطة بالمطلوب »(٣٩) .

أما في مجال الوجود فمعروف أن الكندي يتبنى المسَلّمة الدينيـة القائلة بـ « حـدوث العـالم » ، وهو يـوظف لنصرتهـا واضفاء المعقـولية عليهـا حشـداً من المفـاهيم الفلسفيـة الأرسطية ، مفاهيم الجرم والزمان والحركة والتناهي واللاتناهي والعلة الأولى . . . إنه يبرهن على أن جرم العالم متناه وأن الزمان متناه وأن الحركة متناهية كذلك ويستنتج من ذلك تناهي العالم وحدوثه . و « حدوث العالم » معناه أن الله أحدثه من لا شيء وبغير واسطة . فالله « هو العلة الأولى التي لا علة لها ، الفاعلة التي لا فاعل لها ، المتممة التي لا متمم لها ، والمُؤَيِّس الكل عن لَيْسَ والمُصَيِّر بعضه لبعض سبباً وعللاً »[٤٠] .

وهكذا فكما أن التمييز بين معرفة الرسل ومعرفة سائر البشر لا يعني وجود تناقض بينهما فكذلك الحقيقة الدينية لا تتناقض مع الحقيقة العقلية بل هما مظهران لحقيقة واحدة . يقول الكندي « إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله عز وجل لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها الا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من الناس ، فأما من آمن برسالة محمد ﷺ وصدقه ثم جحد ما أتى به وأنكر ما تأول ذوو الدين والألباب ممن أخذ عنه صلوات الله عليه فظاهر الضعف في تمييزه ، اذ يُبْطِلُ ما يثبته وهو لا يشعر بما أتى من ذلك ، أو يكون ممن جهل العلة التي أتى بها الرسول صلوات الله عليـه ولم يعرف اشتبـاه الأسماء فيها والتصريف والاشتقاقات اللواتي وإن كانت كثيرة في اللغة العربية فإنها عامة لكل لغة »[٤١] . الحقيقة الدينية إذن لا تتناقض مع العقل ، غير أنها في بعض الأحيان لا تنال من ظاهر النص بل قد يستلزم الأمر اللجوء الى التأويل . والتأويل في هذه الحالة لا يعني اختراق المجال التداولي الذي نزل فيه القرآن الى مجال آخر بعيد عنه كما يفعل أهل « الباطن » . إن الكندي يؤكد على احترام أساليب اللغة العربية في التعبير في ذات الوقت الذي ينحو فيه بالتأويل منحاً عقلياً صرفاً . وهكذا فعندما سأله تلميذه المعتصم عن معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان »(٥٥ ـ ٦) نبه على فساد التقيد بظاهر الآية لكون النجوم لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيقي المنصوص عليه في الشرع عند الصلاة وقال إن معنى سجود النجوم هو جريانها في مداراتها والتزامها حركاتها التي تنشأ عنها الظواهر الطبيعية الجوية والأرضيـة ، وبالتالي أداؤ ها للوظيفة التي حددها لها خالقها ، وظيفة الحفاظ على نظام العالم[٤٢] . هذا في حين يتجه التأويل الباطني الهِرْمِسِي الى اعتبار النجوم كائنات عقلية إلهيـة ، أو على الأقل تسيرها « عقول سماوية إلهية » ، هي التي تقوم بالسجود والتسبيح . . . الخ .

وكما عمل الكندي على نصرة « المعقول » الديني العربي ضدا على الغنوص المانوي والعرفان الشيعي والتأويل الباطني عمل في نفس الوقت على الدفاع عن « المعقول العقلي » أعني الفلسفة وعلومها، ضدا على الفقهاء والمتكلمين المعادين لـ « علوم الأوائل» لأسباب سبق أن أبرزنا أصولها السياسية . ان الكندي يدعو إلى ضرورة الأخذ من «الأوائل» وتدارك ما قصروا فيه مع احترامهم والاعتراف بفضلهم ، يقول: «ومن أوجب الحق أن لا نذم من كان أحد

أسباب منافعنا الصِّغار الهزيلة ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية ؟ فانهم وان قصروا عن بعض الحق فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء في ما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية الى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته . . . فينبغي أن يعظم شكرنا للاتين بيسير من الحق فضلاً عمن أتى بكثير من الحق ، اذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المُسَهِّلة لنا سبل الحق ، فانهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا الى الأواخر من مطلوباتنا الخفية . فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة ، عصرٍ بعد عصرٍ ، إلى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وايثار التعب » ويضيف الكندي قائلاً : « وينبغي لنا أن لا نستحيي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المتباينة ، فإنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق » . ولا يتردد الكندي في فضح الدوافع السياسية المصلحية التي تحرك أولئك الذين يهاجمون الفلسفة ويكفرون أهلها باسم « الدين » . ان الكندي يصف هؤلاء بأنهم « من أهل الغربة عن الحق وأن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق » وأنهم إنما يعادون الفلسفة ويهاجمون أهلها « ذَبًّا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق ، بل للترأس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين ، لأن من تَجِرَ بشيء باعه ومن باع شيئاً لم يكن له . فمن تجر بالدين لم يكن له دين ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً ، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة من الله جل ثناؤه »[٤٣] .

يتضح مما تقدم أن عملية تنصيب العقل في الثقافة العربية الإسلامية لم تكن بالأمر الهَيِّن ، إذ كان لا بد من مواجهة الغنوص المانوي والعرفان الهرمسي ـ الشيعي من جهة ، والتصدي من جهة أخرى لردود الفعل السلبية التي كان لا بد أن تصدر عن أوساط الفقهاء والمتكلمين الذين كانوا قد اتخذوا موقفاً معادياً لـ « علوم الأوائل » جملة وتفصيلاً لأسباب شرحناها قبل . وكما أبرزنا ذلك في الصفحات الماضية فقد خاض الكندي المعركة في الواجهتين معاً . غير أن الطابع السجالي الذي فرضته عليه هذه المعركة قد جعل خطابه العقلاني يبقى خطاباً جدلياً ، خطاباً تقريرياً وليس خطاباً برهانياً . وإذا كان هو نفسه قد أكد في مناسبات عديدة أن الظروف تفرض عليه سلوك « السبيل الخبري » ـ حسب تعبيره ـ في عرض ما يريد عرضه من آراء ونظريات فإن هذا لم يمنع النُقاد من تسجيل ما يعتري خطابه من ضعف منطقي وما يشوب مؤلفاته المنطقية من نقص وتقصير . يقول صاعد الأندلسي بعد أن سجل الطابع السفسطائي والخطابي لحجج الكندي على « حدوث العالم » : إن كتبه في المنطق « قلما ينتفع بها في العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل الى معرفة الحق من

الباطل في كل مطلوب الا بها » . ويضيف صاعد قائلاً : « وأما صناعة التركيب وهي التي قصد يعقوب ـ الكندي ـ في كتبه فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات ، فحينئذ يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل» . ويتساءل صاعد : « ولا أدري ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجديدة ، هل جهل مقدارها أو ضَنَّ على الناس بكشفه ـ عنها ـ وأي هذين كان فهو نقص[٤٤] .

والواقع أن هذا النقص الذي شاب مؤلفات الكندي المنطقية لم يكن باختياره ، فلقد كان المتداول من المنطق في عصره خالياً من « كتاب البرهان » ، الكتاب الذي لم يترجم الى العربية إلا في عصر الفارابي كما أشرنا إلى ذلك قبل . . وإذن فسيكون الفارابي هو المؤهل لتدارك هذا النقص ، وسيقوم بذلك فعلاً ، ولكن من موقع آخر وضمن اشكالية أخرى .

ـ ٥ ـ

نعم ، لقد نحا الفارابي في فلسفته منحى آخر ، فهو لم يكن يعيش في ظل دولة مركزية قوية كدولة المأمون والمعتصم ، « دولة العقل » في الإسلام فيعمل على نصرتها والرد على خصومها كما فعل الكندي ، بل لقد عاش أبو نصر الفارابي (٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ) في ظروف سياسية واجتماعية وفكرية تختلف تماماً . لقد تحولت دولة الخلافة ـ الدول المركزية ـ إلى مجرد اسم بقيام الدول والامارات المستقلة : السامانيون في خراسان والبويهيون في فارس والعراق والحمدانيون في حلب والأخشيديون ثم الفاطميون في مصر فضلاً عن المغرب والأندلس اللذين استقلا في وقت مبكر . لقد تفككت الأمبراطورية العربية الإسلامية الى دول متنافسة متناحرة « نتيجة » كثرة المذاهب والفرق والطوائف وتشعب الآراء والمذاهب ، الشيء **الذي نال ، وفي آن واحد ، من وحدة السلطة واستمرارية الدولة ، وبالتالي من وحدة الفكر ودوام المجتمع** .

جاء الفارابي اذن في ظروف تميزت بالتمزق الفكري والسياسي والاجتماعي فجعل قضيته الأساسية إعادة الوحدة الى الفكر وإلى المجتمع معاً : **اعادة الوحدة الى الفكر** بالدعوة الى تجاوز الخطاب « الكلامي » السجالي ، الجدلي والسفسطائي ، والأخذ بخطاب « العقل الكوني » ، الخطاب البرهاني . **وإعادة الوحدة الى المجتمع** ببناء العلاقات داخله على نظام جديد يحكي النظام الذي يسود الكون ويحكم أجزاءه ومراتبه[٤٥] . ومن هنا انصرف الفارابي باهتمامه الى المنطق من جهة ، وإلى الفلسفة السياسية من جهة أخرى . وإذا كانت المدينة الفاضلة التي بشر بها قد نُظِرَ اليها ، في الثقافة العربية الإسلامية ، على أنها مجرد حلم فلم يعمل أحد على إعادة التفكير فيها ، وحتى ابن خلدون الذي عني بدراسة العمران البشري وأنظمة الحكم اعتبرها «بعيدة الوقوع » واعتبر الكلام فيها « على جهة الفرض والتقدير »[٤٦] لا

غير . . . إذا كان ذلك هو مصير فلسفة الفارابي السياسية ، فإن مصير أعماله المنطقية يختلف تماماً .

والحق أن الثقافة العربية الاسلامية مدينة للفارابي في مجال المنطق أكثر مما هي مدينة لغيره ممن جاءوا قبله وبعده . لقد استعاد الكندي فعلاً أرسطو العالِمَ الطبيعي ، كاملاً أو شبه كامل ، ولكنه قصر في مجال المنطق وبالخصوص في قسم « البرهان » كما لاحظ ذلك صاعد . وهذا بالضبط ما عني به الفارابي عناية شديدة بشهادة صاعد نفسه . لقد استرجع الفارابي صناعة المنطق كاملة « فَبَذَّ جميع أهل الإسلام فيها وأتى عليهم في التحقق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجميع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة »[٤٧] ، فكان بذلك « فيلسوف المسلمين على الحقيقة »[٤٨] واستحق لقب « المعلم الثاني » الذي جعله ، في منظور الثقافة العربية الإسلامية ، يحتل المرتبة الثانية بعد أرسطو ـ « المعلم الأول » ـ في صناعة المنطق خاصة .

بالفعل كان الفارابي في المنطق « أرسطو العرب » ليس فقط لأنه استعاد منطق أرسطو كاملاً واستوعبه تمام الاستيعاب ، واعياً بعمق لمركز الثقل فيه ، بل أيضاً لأنه رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها جعل حد للفوضى الفكرية السائدة في عصره . ومن هنا حرص الفارابي على توضيح وظيفة المنطق الاجتماعية ، أعني وظيفته على صعيد التعامل الفكري في المجتمع . وهكذا فإذا كانت « صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوِّم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات »[٤٩] فإن مجال فعالية هذه القوانين يتعدى حدود « ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا » الى « ما نلتمس تصحيحه عند غيرنا » و « ما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا »[٥٠] .

ويشرح الفارابي أهمية المنطق في السلوك الفكري على الصعيدين الفردي والمجتمعي فيقول : « فإنه اذا كانت عندنا تلك القوانين والتمسنا استنباط مطلوبه وتصحيحه عند أنفسنا لم نطلق أذهاننا في طلب ما نصححه مهملة تسبح في أشياء غير محدودة وتروم المصير اليه من حيث اتفق ومن جهات عسى أن تغلطنا فتوهمنا فيما ليس بحق أنه حق فلا نَشعر به ، بل ينبغي أن نكون قد علمنا أي طريق ينبغي أن نسلك اليه وعلى أي الأشياء نسلك ومن أين نبتدىء في السلوك وكيف نقف من حيث تتيقن اذهاننا وكيف نسعى باذهاننا على شيء بشيء منها إلى أن نفضي لا محالة الى ملتمسنا » . ويضيف الفارابي قائلاً : « وتلك تكون حالنا فيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا ،فإنا إنما نصحح الرأي عند غيرنا بمثل الأشياء والطرق التي تصححه عند أنفسنا ، فإن نازعنا في الحجج والأقاويل التي خاطبناه بها في تصحيح ذلك الرأي عنده وطالبنا

بوجه تصحيحها له وكيف صارت تصحح ذلك الرأي دون أن تصحح ضده ، ولِمَ صارت أولى من غيرها بتصحيح ذلك الرأي ، قدرنا أن نبين له جميع ذلك . وكـذلك إذا أراد غيـرنا أن يصحح عندنا رأياً ما كان عندنا ما نمتحن به أقاويله وحججه التي رام أن يصحح بها ذلـك الرأي ، فإن كانت في الحقيقة مصححة تبين من أي وجه تصح ، فنقبل ما نقبله من ذلك عن علم وبصيرة ، وإن كان غَالَط أو غلَط تبين من أي وجه غَالَط أو غلَط ، فنزيف ما نزيفه من ذلك عن علم وبصيرة » .

ويؤكد الفارابي اهتمامه بهذا الدور الذي يقوم به المنطق ، أو عليه أن يقوم به ، لازالة الاختلاف وتحقيق وحدة الفكر في المجتمع وذلك من خلال ابرازه للفوضى التي تصيب الحياة الفكرية في المجتمع بسبب الجهل بالمنطق ، فيقول : « وإذا جهلنا المنطق كانت حالنا في جميع هذه الأشياء بالعكس وعلى الضد . وأعظم من جميع ذلك وأقبحه وأشنعه وأحراه أن يُحْذَر ويُتَّقَى هو ما يلحقنا اذا أردنا أن ننظر في الآراء المتضادة أو نحكم بين المتنازعين فيها، وفي الأقاويل والحجج التي يأتي بها كل واحد ليصحح رأيه ويزيف رأي خصمه : فإنا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب ومن أي جهة أصاب وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ولا على غلط من غلط منهم أو غالط ، كيف ومن أي جهة غالط أو غلط وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه ، فيعرض لنا عند ذلك إما أن نتحير في الآراء كلها حتى لا ندري أيها صحيح وأيها فاسد ، وإما أن نظن أن جميعها على تضادها حق ، أو نظن أنه ليس ولا في شيء منها حق ، وإما أن نشرع في تصحيح بعضها وتزييف بعض ونروم تصحيح ما نصحح وتزييف ما نزيف من حيث لا ندري من أي وجه هو كذلك »[٥١] .

وإنما يكتسي المنطق كل هذه الأهمية لأن به يتم « الوقوف على جميع الجهات والأمور التي بها ينقاد الذهن الى أن شيئاً هو كذا وليس هو كذا ، والوقوف على أصناف انقيادات الذهن كم هي وعلى كم جهة هي »[٥٢] . ويحدد الفارابي أصناف انقيادات الذهن في خمسة : انقياد بالأقاويل البرهانية ، وانقياد بالأقاويل الجدلية وانقياد بالأقاويل السوفسطائية ، وانقياد بالأقاويل الخطابية، وانقياد بالأقاويل الشعرية[٥٣]. وجميع هذه الأقاويل تتركب من قياسات[٥٤]، والقياسات تتألف من مقدمات أو عبارات ، والمقدمات تتألف من معقولات مفردة أو مقولات[٥٥] . ومن هنا كانت أجزاء المنطق ثمانية كل منها في كتـاب وهي : المقولات ، العبـارة ، القياس ، الجدل ، السفسطة ، الخطابة ، الشعر[٥٦] ، ويؤكد الفارابي أن هذه الأجزاء الثمانية ليست مقصودة كلها في المنـطق ، وان قصدت فليس على القصـد الأول وإنما من أجـل فائـدتها وارتباطها بـ « **المقصود الأعظم من صناعة المنطق ـ الذي ـ هو الوقوف على البراهين**»[٥٧] . ومن هنا كان كتاب البرهان ، الذي هو الجزء الرابع من أجزاء المنطق ، « هو أشدها تقدماً بالشرف والرئاسة » بل إن « المنطق انما التمس به على القصد الأول الجزء الرابع وباقي أجزائه انما عمل لأجل الرابع » . وهكذا فالأجزاء الثلاثة التي تتقدم كتاب البـرهان والتي تـدرس

المقولات والعبارة والقياس انما « هي توطئات ومداخل وطرق اليه » . أما الأربعة التالية والتي تدرس الجدل والسفسطة والخطابة والشعر فإنما فائدتها أنها كالآلات للرابع ، فالتعرف على أصناف الأقاويل التي تعرضها إنما فائدته التمييز بينها وبين الأقاويل البرهانية حتى لا يعتقد فيما ليس ببرهان أنه برهان . تبقى بعد ذلك فائدتها بالنسبة لمن يريد استعمال الأقاويل التي تدرسها كالجدل أو الخطابة . . . الخ[٥٨] .

وإذا كان الفارابي انما يعبر في جميع ما ذكرنا عن وجهة نظر أرسطو فيجب أن لا يغرب عن بالنا أن **طريقة التعبير تعبر بدورها عن اهتمامات الفارابي ومشاغله الفكرية أكثر مما تعبر عن أي شيء** آخر . من هنا يجب أن ننظر إلى إبراز الفارابي لأهمية البرهان وتأكيده على أنه الموضوع الأساسي والرئيسي في المنطق . **والحق أن الحاح الفارابي على أن « المقصود الأعظم من صناعة المنطق هو الوقوف على البراهين » يسجل موقفاً جديداً في تاريخ المنطق منذ أرسطو الى عهده ، موقفاً يستعيد بقوة والحاح ما كان مهملاً أو محرماً من المنطق خلال العصر الهيلينستي : أعني كتاب البرهان** . ان الفارابي يريد أن يتجاوز في آن واحد الخطاب الكلامي ، الجدلي السفسطائي ، والخطاب العرفاني ، خطاب « العقل المستقيل » ، وهما اللذان كانا ـ في نظره ـ وراء تمزق الفكر والمجتمع . . . يريد أن يتجاوزهما معاً الى خطاب « العقل الكوني » ، خطاب : « الأقاويل التي شأنها أن تفيد العلم في المطلوب الذي نلتمس معرفته ، سواء استعملها الانسان فيما بينه وبين نفسه في استنباط ذلك المطلوب ، أو خاطب بها غيره ، أو خاطبه بها غيرُه في تصحيح ذلك المطلوب : فإنها في أحوالها كلها شأنها أن تفيد العلم اليقين ، وهو العلم الذي لا يمكن أصلاً أن يكون خلافه ولا يمكن أن يرجع الإنسان عنه ولا أن يعتقد فيه أنه يمكن أن يرجع عنه ولا تقع عليه شبهة تغلطه ولا مغالطة تزيله ولا ارتياب ولا تهمة له بوجه ولا سبب »[٥٩] .

وإنما كانت هذه الأقاويل ـ أقاويل « العقل الكوني » ـ تفيد **العلم اليقين** الذي يفرض نفسه على الجميع فرضاً ، بهذه الصورة من القوة والصرامة ، لكونها تقوم على « **براهين مؤلفة من مقدمات صادقة ضرورية كلية أوائل تيقن بها ـ الانسان ـ وحصلت معلومة للعقل بالطبع** » ، «وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من جزئه وأن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية وأشباه هذه المقدمات » التي تسمى أيضاً « مبادىء العلوم » لأنها ، « **منها نبتدىء** ، فنصير الى علم سائر الموجودات النظرية التي شأنها أن تكون موجودة لا بصنع انسان » . والعقل البشري « يكون بالقوة عندما لا تكون هذه الأوائل حاصلة له ، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل وقوى استعداده لاستنباط ما بقي وهذه القوة (= قوة العقل) لا يمكن أن يقع لها خطأ فيما يحصل لها بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق يقيني لا يمكن غيره »[٦٠] .

وإذن فالعقل البشري يكفي نفسه بنفسه . انه لا يحتاج إلى أصل يعطي له من « خارج » ليقيس عليه ما يستجد من أمور وأحوال ، ولا إلى « إلهام » يأتيه بـ « المعرفة » من هذه الجهة او

تلك ، ولا إلى « معلم » ينقل إليه تلك المعرفة . . . كلا ، ان العقل البشري مستغن بنفسه عن كل ذلك لأن فيه « مقدمات أوائل » ، أي مبادىء عقلية بها قوام وجوده « حصلت له بالطبع » مبادىء « منها نبتدىء » وننطلق في عمليات استدلالية قوامها تركيب قياسات برهانية نبني بها « العلم اليقين » بالوجود واسبابه . والمبدأ العام الذي يحكم هذه العمليات الإستدلالية البرهانية هو **مبدأ السببية** في ارتباطه بمبدأ الهوية . ومن هنا كانت المعرفة اليقينية هي المعرفة بالأسباب . وهي فضلاً عن ذلك أشرف المعارف اطلاقاً لأنها تقودنا إلى معرفة « السبب الأول » وبكيفية عامة إلى « أفضل علم لأفضل الموجودات »(٦١) ، وتلك هي **الحكمة** . يقول الفارابي : « الحكمة هي علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب ، وذلك ان نتيقن بوجودها ونعلم ما هي وكيف ، وانها وان كانت كثيرة فإنها ترتقي على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب في وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة ، وان ذلك الواحد هو الأول بالحقيقة وقوامه لا بوجود شيء آخر ، بل هو مكتف بذاته عن ان يستفيد الوجود من غيره »(٦٢) .

وهكذا فانطلاقاً من الموجودات الحادثة ، وبالتالي الممكنة الوجود ، يطرح الفارابي ، كموضوعة لا تحتاج إلى برهان لأنها أحد طرفي القسمة العقلية للوجود إلى **واجب وممكن** ، يطرح الموجود **الواجب الوجود** كسبب اول متى وجد له الوجود « لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات ، التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره ، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان » . اما كيفية وجود الموجودات عنه فهي ان « وجود ما يوجد عنه إنما هو على **فيض** وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده » . وبما ان واجب الوجود هو ، بالتعريف ، واحد بسيط كامل خال من جميع انحاء النقص لا يحتاج في وجوده إلى مادة او اي شيء آخر ، وبما ان ما لا مادة له هو ، بالتعريف ، عقل ومفارق (= صورة عقلية محض) فإن ما يفيض عنه هو كذلك عقل واحد بسيط مثله . وهذا العقل الأول يعقل ذاته فتفيض منه كرة سماوية (= فلك) جرماً ونفساً ، ويعقل مبدأه (= الله) فيفيض عنه عقل ثان ، وهكذا يستمر الفيض إلى العقل العاشر الذي تصدر عنه« الصورة» والهيولى المشتركة لجميع الأجسام . هذه الهيولى التي تتحرك بحركة الأفلاك فتتشكل منها العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) التي تتكون منها الأجسام الأرضية . وهكذا فعندما يتكون جسم ما على هذا النحو يفيض عليه العقل العاشر الصورة التي تناسبه ولذلك يسمى : « **واهب الصور** » و « **العقل الفعال** » ومن هنا يتخذ ذلك الجسم شكلاً زائداً على مادته فيصبح كائناً من الكائنات الأرضية . فجسم الجنين في رحم المرأة مثلاً يُفيض عليه العقل الفعال النفسَ البشرية عندما يصبح ذلك الجسم مستعداً لتقبل النفس ، وهكذا يتكون الكائن البشري ، ومثل ذلك الكائنات الأخرى(٦٣) .

هكذا يربط الفارابي في منظومته الفلسفية بين المنطق والأنطولوجيا ، بين الطبيعة وما

بعد الطبيعة ، ليؤكد على وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه . ومن دون شك فإن « الحكمة » بهذا المعنى جديرة بأن تحقق وحدة الفكر ، وهل ينشد الفكر شيئاً آخر غير النظام والاتساق والوحدة واليقين ؟ بل ان هذه المعرفة الشاملة بالموجودات كلها في تسلسلها وترابطها وتراتبها جديرة بأن تساعد كذلك على تحقيق وحدة المجتمع ، بل على تشييد المدينة الفاضلة التي يتصورها الفارابي « مرتبطة اجزاؤ ها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية ، ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الوجود التي تبتديء من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطقسات ، وارتباطها وائتلافها شبيهها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها ، ومدبر تلك المدينة شبيهاً بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات » . ولذلك « يحتاج في كل واحد من أهل المدينة الفاضلة ان يعرف مبادىء الموجودات القصوى ومراتبها والسعادة والرئاسة الأولى للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها ، ثم بعد ذلك الأفعال المحمودة التي إذا فعلت نيلت بها السعادة »[٦٤] . ويضيف الفارابي قائلاً : « ومبادىء الموجودات ومراتبها والسعادة ورئاسة المدن الفاضلة اما ان يتصورها الانسان ويعقلها ، واما ان يتخيلها . وتصورها هو ان ترتسم في نفس الانسان ذواتها كما هي موجودة في الحقيقة » ويكون ذلك بالصناعة البرهانية وهي خاصة بالفلاسفة ، واما تخيلها فيكون بأن « ترتسم في نفس الإنسان خيالاتها ومثالاتها وأمور تحاكيها » ، ويكون ذلك بما تقرره كل ملة من الأمور التي تناسب الجمهور من اتباعها : « فإن الجمهور لما عسر عليهم تفهّم هذه الأشياء أنفسها وعلى ما هي عليه من الوجود التمس تعليمهم بوجوه أُخَر ، وتلك هي المحكاة ، فتحاكي هذه الأشياء لكل طائفة او أمة بالأشياء التي هي أعرف عندهم (. . .) والذين يؤمون السعادة متصورة ويتقبلون المبادىء وهي متصورة هم الحكماء ، والذين توجد هذه الأشياء في نفوسهم متخيلة ويتقبلونها ويؤمُونها على أنها كذلك هم المؤمنون »[٦٥] .

الحكماء يتصورون الحقائق كما هي ، والمؤمنون ترتسم في نفوسهم خيالاتها ومثالاتها ، فَيَكُون ما يقرره الدين محاكياً لما تبرهن عليه الفلسفة تماماً كما تحاكي المدينة الفاضلة نظام الكون في تراتبه وترابطه . وإذن فلا تناقض بين الدين والفلسفة إذ هما يعبران عن حقيقة واحدة . الفلسفة تعبر عنها تعبيراً مباشراً برهانياً ، والدين يعبر عنها بمثالاتها ومحاكياتها . الفيلسوف يستفيدها بالعقل ، اي بالصناعة البرهانية التي وحدها تمكن من الارتفاع به إلى درجة الاتصال بـ « العقل الفعال » ، اما النّبيُّ فيتقبلها من نفس المصدر ولكن بمخيلته فقط ، لأنه « لا يمتنع ان يكون الانسان ، اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ـ قادراً على ان ـ يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة او محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له ، بما قبله من المعقولات ، نبوة بالأشياء الالهية »[٦٦] ومن هنا كانت « الملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة . وكما ان الفلسفة منها نظرية ومنها عملية . . . كذلك الملة . والعملية في الملة

هي التي كلياتها في الفلسفة العملية (. . .) والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخذ في الملة بلا براهين، فإذن الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة (. . .) فإذن الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة ، فإذن المهنة الملكية التي عنها تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة »[٦٧] .

الفلسفة لا تناقض الدين إذن ، وإنما تفسره عقلياً . نعم قد يحدث ان لا يعرف أهل ملة ما ان مِلّتهم « تابعة لفلسفة ، ولا ان فيها مثالات لأمور نظرية صحت في الفلسفة ببراهين يقينية ، بل سُكِت عن ذلك حتى ظنت تلك الأمة ان المثالات التي تشتمل عليها تلك الملة هي الحق وانها هي الأمور النظرية انفسها ـ فإذا ـ نقلت اليهم بعد ذلك الفلسفة التي هذه الملة تابعة لها في الجودة لم يؤمن ان تضاد تلك الملة الفلسفة ويعاندها أهلها ويطرحونها ، ويعاند أهل الفلسفة تلك الملة ما لم يعلموا ان تلك الملة مثالات لما في الفلسفة ، ومتى علموا انها مثالات لما فيها لم يعاندوها هم ، ولكن أهل الملة يعاندون أهل تلك الفلسفة ، ولا تكون للفلسفة ولا لأهلها رئاسة على تلك الملة ولا على أهلها ، بل تكون مُطَّرَحَة وأهلها مُطَّرحين . ولا يلحق الملة كثير نصرة من الفلسفة ولا يؤمن من ان تلحق الفلسفة وأهلها مضرة عظيمة من تلك الملة وأهلها ، فلذلك ربما اضطر أهل الفلسفة عند ذلك إلى معاندة أهل الملة طلباً لسلامة أهل الفلسفة ، ويتَحَرَّوْن ان لا يعاندوا الملة نفسها بل إنما يعاندونهم في ظنهم ان الملة مضادة للفلسفة ويجتهدون في أنْ يزيلوا عنهم هذا الظن بأن يلتمسوا تفهيمهم ان التي في مِلَّتِهِم هي مثالات »[٦٨] .

ـ ٦ ـ

كان حلم المأمون حلماً سياسياً ، وهل يكون حلم رئيس الدولة شيئاً آخر ؟ لقد عبر هذا الحلم عن اتجاه هذا الخليفة « المستنير » بسياسته الثقافية إلى « الحوار » . . لقد استنجد بالعقل الكوني « اليوناني » ليعزز به « المعقول » الديني ، البياني العربي ، الذي يؤسس دولته ايديولوجياً ، ضداً على الغنوص المانوي والعرفان الشيعي . وسار الكندي في نفس الاتجاه فخاض المعركة في ثلاث واجهات : واجهة الرد على المانوية وإبطال الأطروحات الهرمسية ، وواجهة نشر المعرفة العلمية التي تفسر الظواهر الطبيعية الجوية والأرضية والظواهر النفسية تفسيراً عقلياً محضاً ، وواجهة نصرة « المعقول » الديني البياني العربي بمنتجات العقل الكوني العلمية والفلسفية فـ « جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات »[٦٩] مؤكداً على وحدتهما وتكاملهما . اما الفارابي الذي عاش في ظروف تختلف تماماً ، ظروف تفكك الامبراطورية الإسلامية ، فلقد اتجه بخطابه الفلسفي إتجاهاً آخر : لقد كان يعيش في مجتمع ممزق فكرياً وسياسياً واجتماعياً فاتجه إلى المنطق والسياسة يروم الجمع بينهما في وحدة كلية شاملة ، تَكُونُ وحدة الفكر والمجتمع ووحدة الفلسفة والدين

من ابرز مظاهرها . وهكذا حقق الفارابي على صعيد الحلم الفلسفي مارام الكندي تحقيقه على صعيد السجال الكلامي و « القول الخبري » .

وإذا نحن نـظرنـا إلى خـطاب الكنـدي وخـطاب الفـارابي من زاويـة الأسـاس الأيبيستيمولوجي ، او النظام المعرفي ، الذي يؤسسهما وجدناهما خـطاباً واحـداً ، خطابـاً جديداً على الثقافة العربية الإسلامية يسجل لحظة جديدة في تاريخ تكون العقل العربي . لقد كانت الثقافة العربية الإسلامية والعقل العربي ذاته يتقـاسمهما ، قبـل الكندي ـ الفـارابي ، خطابان مختلفان تماماً : خطاب يعتمد « البيان » الذي تحمله اللغة العربية اصلاً ، والذي قننته علوم الموروث العربي الإسلامي « الخالص » علوم اللغة وعلوم الدين ، وخطاب يعتمد « العرفان » الذي يدعيه « العقل المستقيل » الذي انتقـل إلى الثقافـة العربيـة من الموروث القديم واحتل فيها مواقع أساسية عبر التشيع والتصوف والكيمياء والتنجيم وما ارتبط بهما من علوم « سرية » أخرى . . . وها نحن الآن امـام **خطاب جـديد** ، خـطاب ينتمي بمفاهيمـه ونظرياته العلمية الفلسفية إلى طبيعيات ارسطو وميتافيزيقـا ، كما استعادهما جزئياً فيلسوف العرب الكندي ، وتشرح آلياته وقوانينه الصناعةُ المنطقية التي انضجها ارسطو المعلم الأول واستعادها منه كاملة الفارابي المعلم الثاني . انه **خطاب « العقل الكوني »** الذي يؤسسه **نظام معرفي خاص يقوم على « البرهان »** ، ولذلك سندعوه ها هنا **بالنظام المعرفي البرهاني** .

ولكننـا إذا نظرنـا إلى الخطابين ، خـطاب الكنـدي وخـطاب الفـارابي ، من زاويـة **الاستراتيجية** التي توجه كلاً منهما وجدناهما يختلفان تماماً ليس في الإتجاه وحسب بل وفي المضمون كذلك : لقد قصر الكندي في « البرهان » لأنه كان مشدوداً إلى « البيان » ومشغولاً بالرد على « العرفان » ، وأهمل الفلسفة السياسية لأنه كان يمارس الفلسفة من أجل السياسة ، اعني انه كان يوظف الفلسفة لدعم سياسة قائمة ، سياسة « دولة العقل » البياني المعتزلي التي اظلته ووظفته . اما الفارابي فقد اتجه إلى « البرهان » لا ليعـزز به « البيـان » ، كما حـاول الكنـدي ان يفعل ، بـل ليتجاوزه بـه على أساس ان مـا في « البيـان » ، مثـالات لمـا في « البرهان » . اما « العرفان » فقد احتفظ به الفارابي ، ولكن لا كمصـدر اولي للمعرفـة بل كنتيجة لها . لقد جعل منه لا بديلاً عن البرهان بل ثمرة له . وهكذا ، وتحت ضغط هاجس « الوحدة » الذي هيمن على الفارابي ، وحدة الفكر ووحدة المجتمع ، عمد ابو نصـر إلى **ممارسة السياسة في الفلسفة** : جمع بين افلاطون وارسطو من أجل إقرار وحدة العقل ، وبين الملة والحكمـة من أجل بنـاء وحدة المجتمـع . ولـم يكن من الممكن لعملية « الجمـع » المضاعفة هذه ان تتم بدون توظيف جوانب من الهرمسية . ان القول بوحدة الدين والفلسفة وباتصال الموجودات بعضها مع بعض من قمـة الهرم (= السبب الأول) إلى قـاعدتـه (= العناصر الأربعة) ، وهو القول الذي بنى عليه الفارابي حلمه الفلسفي السياسي ، يقع في صميم الهرمسية ، وهو يستتبع مباشرة القول بإمكانية الانتقال على جسم الهرم من مراتب دنيا

إلى مراتب عليا ، على الصعيدين المادي والروحي ، ومن هنا « الكيمياء » ، من جهة و « العرفان » من جهة ثانية ، وكلاهما من دعائم الهرمسية كما رأينا . اما الكيمياء فقد الف الفارابي فيها رسالة بعنوان « **وجوب صناعة الكيمياء** » ، وهو عنوان يغني عن كل تعليق . واما « العرفان » فعلى الرغم من ان الفارابي لا يقول به كمنطلق وبداية فقد قبله كثمرة ونهاية ، وذلك حينما جعل المعرفة البرهانية تنتهي ، في اسمى درجاتها الى « الاتصال » بـ « العقل الفعال » آخر مراتب العقول السماوية الفائضة عن السبب الأول (= الله) .

واضح اذن ان تنصيب « العقل الكوني » في الثقافة العربية الاسلامية لم يكن بالأمر الهَيِّن : لقد كانت هذه الثقافة يتقاسمها نظامان معرفيان متباينان يرتبطان بتيارين ايديولوجيين مُتَصَارِعين تاريخياً : النظام البياني والايديولوجية السنية من جهة ، والنظام العرفاني والايديولوجية الشيعية من جهة ثانية . ومن هنا سيكون النظام البرهاني في الثقافة العربية الاسلامية محكوماً في طبيعته وتطوره بالصراع بين « البيان » و « العرفان » ، كما سنوضح ذلك في الفصل التالي .

هوامش الفصل العاشر

(١) أنظر الفصل الثامن .

(٢) الشهرستاني : **الملل والنحل** ج ٢ . ص ١١٦ ـ ١١٧ نفس المعطيات المذكورة قبل .

(٣) ابن النديم : **الفهرست** ص ٢٤٣ نفس المعطيات السابقة .

(٤) فاروق عمر : **التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين** ص ١٢٦ مؤسسة المطبوعات العربية بيروت ١٩٨٠ .

(٥) نفس المرجع ص ١٤٠ .

(٦) يطلق اصطلاح « الغلاة » على الذين بالغوا في تعظيم الأئمة الشيعيين بإضفاء صفات الألوهية عليهم . أنظر لاحقاً .

(٧) يقصد ماسينيون بالنماذج الروحية الثلاثة نموذج محمد ونموذج علي ونموذج سلمان الفارسي بوصفهم أشخاصاً تاريخيين . وقد رمزوا إلى كل نموذج بالحرف الأول من الشخصية التاريخية الممثلة له فالعين لعلي بن أبي طالب والقائلون بأولوية هذا النموذج يسمون : العينية . اما الميم فرمز لمحمد الرسول ويسمى القائلون بأولويته كنموذج بالميمية . وأخيراً فالسين رمز للنموذج الذي يمثله سلمان الفارسي والقائلون بأولويته يدعون السينية . ويدّعي هؤلاء ان سلمان هو الذي حمل القرآن إلى محمد وان « جبريل » لم يكن إلا الاسم الذي أطلق على سلمان بوصفه حاملاً لهذه الرسالة الالهية . . . الخ . انظر دراسة ماسينيون عن سلمان الفارسي ضمن كتاب عبد الرحمان بدوي : **شخصيات قلقة في الإسلام** . وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٨ .

(٨) نفس المرجع ص ٣٨ .

(٩) كامل مصطفى الشيبي : **الصلة بين التصوف والتشيع** ص ١٢٦ دار المعارف مصر ١٩٦٩ .

(١٠) نفس المصدر ص ١٨١ . انظر ايضاً **أصول الكافي** للكليني ص ٦٩ ـ ٧٠ .

(١١) هنري كوربان : **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ص ٩٢ المعطيات السابقة .

(١٢) كامل مصطفى الشيبي نفس المرجع اعلاه ص ١٨٣ ـ ١٨٤ .

(١٣) فاروق عمر : نفس المرجع ص ١١٥ .

(١٤) نفس المرجع والصفحة .

(١٥) ابن النديم صفحة ١٧٥ ـ ١٧٦ .

(١٦) الأشعري : **مقالات الاسلاميين** ج ٣ ص ٣٠٤ و ٣٢١ .

(١٧) ابن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ج ٢ ص ١٢٦ . مكتبة خياط بيروت .

(١٨) ابن تيمية : **منهاج السنة** ص ٢٤٢ . ذكره علي سامي النشار : نشأة الفكر الإسلامي ج ٢ ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ .

(١٩) أنظر تفصيل ذلك في كتاب برنار لويس **أصول الإسماعيلية** ترجمة خليل أحمد حلو وجاسم محمد الرجب . منشورات مكتبة المثنى ببغداد .

(٢٠) عبد القاهر البغدادي : **الفرق بين الفرق** ص ١٦ دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٧٣ . وبخصوص الحركة القرمطية ودولتها انظر ايضاً ميكايل بان دي خويه : **القرامطة** ترجمة حسني زينة دار ابن خلدون بيروت ١٩٧٨ .

(٢١) القفطي : أخبار العلماء مختصر الزوزني ص ٢٢١ .

(٢٢) كارل هينرش بكر : تراث الأوائل في الشرق والغرب ضمن كتاب عبد الرحمان بدوي : **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** ص ١١ نفس المعطيات المذكورة قبل .

(٢٣) نقلنا هذه النصوص من المقدمة التي كتبها عارف تامر لـ « **رسالة جامعة الجامعة** لأخوان الصفا ص ١١ ـ ١٤ منشورات دار الحياة بيروت ١٩٧٠ .

(٢٤) أنظر رأينا في المضمون الايديولوجي لرسائل إخوان الصفا في كتابنا **نحن والتراث** ص ٢٢٠ ، ط ٢ . ١٩٨٢ .

(٢٥) القفطي : نفس المرجع ص ٤٠ .

(٢٦) ابن النديم : **الفهرست** ص ٢٤٢ ـ ٢٤٨ .

(٢٧) صاعد الأندلسي : **طبقات الأمم** ص ٦٦ نفس المعطيات السابقة .

(٢٨) بول كراوس : التراجم الارسطاطاليسية المنسوبة إلى ابن المقفع ضمن كتاب عبد الرحمان بدوي **التراث اليوناني** . . . ص ١٠١ وما بعدها .

(٢٩) عبد الرحمان بدوي : دراسات **ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب** ص ٨ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨١ .

(٣٠) بول كراوس : نفس المرجع ص ١١٨ .

(٣١) ابن أبي اصيبعة : **عيون الانباء في طبقات الاطباء** ص ٦٠٤ ـ ٦٠٥ منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٦٥ .

(٣٢) انظر مقالة مايرهوف : من الاسكندرية إلى بغداد في كتاب عبد الرحمان بدوي : **التراث اليوناني** . . . ص ٤٤ .

(٣٣) واضح اننا نستعمل هنا عبارة « العقل الكوني » ترجمة لـ Raison Universelle والمقصود به القوة الفكرية الخاصة بالبشر التي تمكن الإنسان عندما يستعملها استعمالاً ملائماً من الحصول على معارف كلية بمعنى انها عامة مشتركة بين الناس جميعاً وضرورية بمعنى انها تفرض نفسها فرضاً ولا تترك مجالاً للاحتمال او الشك **ومطلقة** بمعنى انها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان . وترتكز هذه المعرفة على مبدأ الهوية وعدم التناقض ومبدأ السببية . ونحن نستعمل هنا عبارة « العقل الكوني » بدل عبارة « العقل الكلي » تلافياً للالتباس الذي قد ينتج عن انصراف الذهن إلى المعنى الذي يعطي لمفهوم « العقل الكلي » في الافلاطونية المحدثة الذي هو كائن عقلي مفارق يقع في المرتبة الثانية بعد الواحد اي انه الاله الثاني او الصانع . . . وقد استعملت عبارة « العقل الكلي » بهذا المعنى في الفلسفة الاسلامية .

(٣٤) انظر لائحة كتب الكندي ورسائله في **أخبار العلماء** . . . للقفطي ص ٣٦٨ انظر كذلك الفهرست لابن النديم ص ٢٥٥ .

(٣٥) انظر نص رسالة الكندي في العقل ضمن كتاب عبد الرحمان بدوي **رسائل فلسفية للكندي والفارابي** وابن باجة وابن عدي . دار الاندلس . وقد نشرت نفس الرسالة من قبل في : رسائل الكندي الفلسفية لمحمد عبد الهادي او ريدة .

(٣٦) الكندي : الفلسفة الأولى ، **رسائل الكندي الفلسفية** ص ١٥٥ تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريدة ، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٥٠ .

(٣٧) نفس المرجع ص ١٦٠ .

(٣٨) الكندي : **رسالة كمية كتب ارسطوطاليس** نفس المرجع ص ٣٧٣ .

(٣٩) الكندي : **الفلسفة الأولى** نفس المرجع .

(٤٠) الكندي : **الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد** نفس المرجع ص ٢١٥ . وانظر براهينه على تناهي الجرم

والزمان والحركة وبالتالي على حدوث العالم ص ١١٤ وايضاً ٢٠١ .

(٤١) الكندي : **الابانة عن سجود الجرم الأقصى** : نفس المرجع ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(٤٢) نفس المرجع : ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٤٣) الكندي : **الفلسفة الأولى** ، نفس المرجع ص ١٠٢ .

(٤٤) صاعد **طبقات الامم** ص ٧٠ - ٧١ . نفس المعطيات السابقة .

(٤٥) راجع دراستنا عن الفارابي وفلسفته السياسية في كتابنا : **نحن والتراث** .

(٤٦) ابن خلدون : **المقدمة** ج ٢ ص ٧١٢ ، نفس المعطيات المذكورة .

(٤٧) صاعد ، نفس المرجع ص ٧٢ - ٧٣ .

(٤٨) نفس المرجع والصفحة .

(٤٩) الفارابي : **احصاء العلوم** ص ٦٧ تحقيق عثمان امين مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٨ .

(٥٠) نفس المرجع ص ٦٩ .

(٥١) نفس المرجع ص ٦٩ - ٧١ .

(٥٢) الفارابي : **كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق** ص ٩٦ تحقيق محسن مهدي دار المشرق بيروت ١٩٦٨ .

(٥٣) الفارابي **احصاء العلوم** ص ٧٩ - ٨٤ .

(٥٤) الفارابي : **كتاب الالفاظ** ص ١٠٠ .

(٥٥) نفس المراجع ١٠٣ .

(٥٦) الفارابي **احصاء العلوم** ص ٨٧ - ٨٨ .

(٥٧) الفارابي **كتاب الالفاظ** ص ٩٩ .

(٥٨) الفارابي : **احصاء العلوم** ص ٨٩ - ٩١ .

(٥٩) الفارابي : نفس المرجع ص ٧٩ - ٨٠ .

(٦٠) الفارابي : **فصول منتزعة** ص ٥٠ - ٥١ تحقيق فوزي متري النجار دار المشرق بيروت ١٩٧١ .

(٦١) نفس المرجع ص ٦١ .

(٦٢) نفس المرجع ص ٥٢ - ٥٤ .

(٦٣) الفارابي : **آراء أهل المدينة الفاضلة** ص ٣٨ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ وكذلك الفصل الأول من كتابه « **السياسة المدنية** » انظر ايضاً عرضنا لمنظومة الفارابي الفلسفية في كتابنا **نحن والتراث** ص ١٤٢ . الطبعة الثانية ١٩٨٢ .

(٦٤) الفارابي : **السياسة المدنية** ص ٨٤ - ٨٦ تحقيق فوزي متري النجار بيروت ١٩٦٤ .

(٦٥) نفس المرجع ٨٦ .

(٦٦) الفارابي : **آراء أهل المدينة الفاضلة** ص ٩٤ .

(٦٧) الفارابي : **كتاب الملة** تحقيق محسن مهدي ص ٤٦ - ٤٧ دار المشرق بيروت ١٩٦٨ .

(٦٨) الفارابي : **كتاب الحروف** ص ١٥٥ تحقيق محسن مهدي دار المشرق بيروت ١٩٧٠ .

(٦٩) البيهقي : **تتمة صوان الحكمة** ص ٢٥ ، طبعة لاهور ١٣٥١ هـ . ذكره ابو ريدة في مقدمته لرسائل الكندي ص ٥٨ نفس المعطيات السابقة .

الفصل الحادي عشر

أزمــة الأسس .... وتـأسيس الأزمـــة

- ١ -

اشرنا في المقدمة التي صدرنا بها الفصل الثالث من هذا الكتاب الى « عيب » من عيوب اللغة ، كان قد اضطرنا إلى الحديث عن قضايا اساسية ، لم نكن قد قررنا فيها بعد بكيفية صريحة واضحة ، حديثَ مَنْ فَصَلَ فيها بصورة نهائية ، وقلنا آنذاك ان هذا « العيب » سيظل يرافقنا إلى نهاية بحثنا بسبب ان اللغة ، أو على الاصح الفكر ، لا يستطيع التعبير عن موضوعه إلا عبر الزمن اي بالتتابع **الشيء الذي يجعل « الكل » موضوع الخطاب يتجزأ ضرورة حين الخطاب** . ان الخطاب لا يمكن ، أو على الاقل لا يستقيم ، الا في اطار من الترتيب والنظام ، وبالتالي فهو يفرض على اجزاء موضوعه ، مهما تداخلت وتشابكت وتزامنت ، أنواعاً من التقديم والتأخير لا تقتضيها ، وأحياناً لا تقبلها ، طبيعة الموضوع . ومع ذلك نجد انفسنا مضطرين ، وعينا بهذه الحقيقة ام لا ، إلى تقديم ما « يجب » أن يتأخر وتأخير ما « يجب » ان يتقدم حتى نستطيع الكلام ، أي حتى نستطيع انتاج خطاب قادر ، بهذه الدرجة او تلك من النجاح ـ على الامساك بـ « كل تلابيب » موضوعه .

لقد سبق ان ابدينا هذه الملاحظة عندما وجدنا انفسنا بصدد تحديد جملة مفاهيم قبل ان نفصل في مسائل تؤسس ذلك التحديد ، على مستوى خطابنا على الاقل . وها نحن الآن ، بعد ان تقدمنا على صعيد الزمن ، الطبيعي الاجتماعي ، مسافة طويلة تناهز القرنين ، وهي المسافة التي تفصل بين الفارابي وبين بداية « تدوين العلم وتبويبه » . . ها نحن نشعر الآن بالحاجة الى الرجوع القهقرى الى تلك البداية نفسها ، بداية عصر التدوين الذي نعتبره ـ ونكرر هذا مرة اخرى ـ الاطار المرجعي للعقل العربي . وهذا الشعور بالحاجة الى العودة إلى ما قبل لم تولده في انفسنا الرغبة في « تدارك ما فات » . . بل يفرضه علينا فرضاً ما هو آت . ان الخطوات التي قطعناها لحد الآن على طريق تحديد مكونات العقل العربي قد وصلت بنا الى

نقطة يستحيل التقدم معها الى « امام » دون العودة إلى « وراء » : انـه زمن الثقافـة العربية المتموج هو الذي يفرض علينا التنقل بين « لحظاته » ، ذهاباً واياباً ، حتى نستطيع ان نتبين فيه معنى ، ونكتشف فيه « تاريخاً » .

لقد استعرضنا في الفصول الماضية مكونات الثقافة العربية فارضين عليها ، على صعيد الخطاب ، نوعاً من الترتيب نعتقد انه يعكس الى حد كبير نفس الترتيب الذي كان يحكمها ، لا نقول في الواقع التاريخي ، بل في الزمن الثقافي العربي ، حريصين في ذات الوقت على اقامة نوع من التوازي والتناظر بين هذا وذاك مستندين في ذلك إلى خصوصية العلاقـة بين الايديولوجي والمعرفي في الثقافة العربية ذاتها . لقد انتهينا ، إذن ، إلى ابراز كيف ان الثقافة العربية الاسلامية قد تأسست منذ عصر التدوين ، عصر البناء الثقافي العام ، على ثلاث نظم معرفية تواجدت وترسخت فيها على الترتيب التالي : النظام المعرفي البيـاني الذي يؤسس الموروث العربي الاسلامي « الخالص » (= اللغة والدين كنصـوص) ، والنظام المعـرفي العرفاني الذي يؤسس قطاع اللامعقول ، او « العقـل المستقيل » ، في المـوروث القديم (= الهرمسية أساساً) وأخيراً النظام المعرفي البرهاني الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية (= الارسطية خاصة) . وكما اكدنا على ذلك في الفصل السابق فان هذا النظام الاخير قد اقتحم الثقافة العربية الاسلامية في وقت متأخر ، بعد ان ترسخت فيها مفاهيم وآليات النظامين السابقين المتنافسين المتصارعين ، وانه ، أي النظام البرهاني ، قد جاء ليسجل لحظة جديدة في هذه الثقافة ، لحظة حضور العقل الكوني فيها لأول مرة .

وعلى الرغم من ان التحليل قد سار بنا ، أو سرنا به ، في سياق يبرز التكامل وعلاقات الفعل ورد الفعل من « جميع » الجهات ، فلا بد من الاعتراف الآن اننا ابرزنا اشياء وسكتنا عن اشياء . ولم يكن هذا باختيارنا ، بل لقد اضطررنـا اليه اضـطرارا **لانه لم يكن من الممكن « التأريخ » في آن واحد لمظهرين متناقضين ينفي احدهما الآخر ، مظهر « الانطلاقة » ومظهر « الازمة » في العقل العربي** . وليس هذا راجعاً فقط إلى ما أشرنا إليه قبل من ان اللغة تفرض علينا تقديم أشياء وتأخير اشياء ، بل هو راجع كذلك ، وهذا هو السبب الحقيقي ، إلى ان ما ندعوه هنا بـ « مظهـر الازمة » في العقـل العربي لم يكن من الممكن « **ظهـوره** » وبالتـالي إظهاره ، على انه كذلك بالفعل ، انطلاقاً من عصر التدوين ذاته على الرغم من انه يرجع فعلا إلى هذا العصر نفسه . لقد كان لا بد من السير قدماً مع دروب ومسارب « مظهر الانطلاقة » الى النقطة التي يستحيل معها التقدم ، على مستوى الخطاب ، خـطوة اخرى الى الامـام دون الرجوع خطوات الى الوراء . لقد كان لا بد من الوصول الى مشارف « الازمة » التي تنتهي إليها « الانطلاقة » حتى يمكن « التأريخ » لها ، أي الكشف عن اسسها .

فعلا . ان خاتمة الفصل السابق التي ابرزنا فيها التناقض بين استراتيجية خطاب الكندي واستراتيجية خطاب الفارابي قد وضعتنا أمام « مشارف » أزمة أسس جديدة في الفكر العربي لا

شك ان القارىء يتوقع معنا انها ستكون أعمق واشمل من أزمة الاسس الاولى التي كانت منطلقاً لعصر التدوين والتي حركت الشافعي الى « تقنين الراي » وتدشين مسلسل « التشريع للمشرع » في الثقافة العربية الاسلامية . . لنعد القهقرى اذن كي نتعرف عن كثب على هذه « الازمة » التي نحن مقبلون على تحليلها . وبما ان الامر يتعلق بأزمة تقف أمامنا ، أي بعد مرحلة الكندي ـ الفارابي ، وفي ذات الوقت تجد أسسها وراءنا ، أي في عصر التدوين ذاته ، فان رجوعنا القهقرى لن يكون بخطوات متصلة متتابعة ، بل بحركة ذهاب وإياب نعمل من خلالها على تشخيص « الازمة » في ذات الوقت الذي تقودنا ليس ـ طبعاً ـ في اتجاه تنصيب العقل في الثقافة العربية الاسلامية كما كان الشأن من قبل ، بل في اتجاه تحليل أزمة العقل العربي . . أزمته البنيوية .

ـ ٢ ـ

عندما كنا نتعقب عملية تنصيب « العقل الكوني » في الثقافة العربية الاسلامية (الفصل السابق) وجدنا انفسنا مضطرين الى الانتقال مباشرة من الكندي الى الفارابي ، لان لحظة الفارابي ، في عملية التنصيب تلك ، كانت مكملة للحظة الكندي . وعندما اخذنا في تحليل مساهمة الفارابي الكبرى في نفس العملية كان من الضروري عرضها بكاملها نظراً لطابعها المنظومي ، فلم يكن من الممكن ، بالتالي ، الفصل فيها بين ما يربط الفارابي بالكندي وبين ما يبعده عنه ، وهكذا وجدنا انفسنا في نهاية المطاف أمام خطابين في موضوع واحد ـ موضوع تنصيب « العقل الكوني » في الثقافة العربية ـ تختلف استراتيجية احدهما عن استراتيجية الآخر الى درجة التناقض . والآن ونحن على مشارف « الأزمة » التي ينقلنا اليها مباشرة التوجيه السينوي لمنظومة الفارابي الفلسفية ، كما سنبين بعد قليل ، نرى من الضروري العودة الى ما يربط الفارابي بالكندي لِنَتَأَدّىَ من هناك الى « موقع » نستطيع ان نتبين منه بوضوح بعض مظاهر الازمة المشار اليها وفي مقدمتها المظهر السينوي ذاته .

يقول ابن خلكان : « ولما دخل (= الفارابي) بغداد (= سنة ٣٠٠ ، وقيل سنة ٣١٠) كان بها أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور ، وهو شيخ كبير . وكان يقرأ الناس عليه فن المنطق ، وله اذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية ويجتمع في حلقته كل يوم المِئُون من المشتغلين بالمنطق وهو يقرأ كتاب ارسطاطاليس في المنطق ويملي على تلامذته شرحه ، فكتب عنه في شرحه سبعين سفراً ، ولم يكن في ذلك الوقت احد مثله في فنه ، وكان حسن العبارة في تآليفه لطيف الاشارة ، وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتذييل حتى قال بعض علماء هذا الفن : ما أرى أبا نصر الفارابي اخذ تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة الا من أبي بشر ، يعني المذكور . وكان ابو نصر يحضر حلقته في غمار تلامذته ، فأقام ابو نصر كذلك برهة ثم ارتحل الى مدينة حران ، وفيها يوحنا ابن حيلان الحكيم النصراني ، فأخذ عنه طرفاً

من المنطق أيضاً ، ثم انه قفل راجعاً الى بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول جميع كتب ارسطاطاليس وتمهد في استخراج معانيها والوقوف على اغراضه فيها »[1] .

ما يهمنا من هذا النص ليس ما يقوله عن الفارابي ـ الذي يشك بعض الباحثين في كونه درس على متى ـ بل ما يقوله عن **أبي بشر** ، هذا المنطقي النصراني النسطوري الذي نزل بغداد في خلافة الراضي (٣٢٢ ـ ٣٢٩ هـ) والذي يقول عنه ابن النديم : « **وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره** » وانه « فَسَّرَ . . . الكتب الاربعة في المنطق بأسرها وعليها يعول الناس في القراءة »[2] . ومن بين هذه الكتب المنطقية الاربعة كتاب « البرهان » الذي نقله متى نفسه الى العربية لاول مرة ، كما سبق ان نوهنا بذلك في الفصل السابق . يتعلق الامر اذن **بمدرسة بغداد** التي بقيت مخلصة لاستراتيجية المأمون الثقافية والتي ستتميز مع أبي بشر متى بطابعها **المنطقي** الواضح . والواقع انه منذ حُنين بن إسحاق (توفي سنة ٢٦٠ هـ) الطبيب النصراني النسطوري الذي عينه المأمون رئيساً على « بيت الحكمة » والذي نال حظوة كبيرة لدى المتوكل ـ رغم « الانقلاب السني » ـ اذ عينه رئيساً للمترجمين يشرف على اعمالهم ويراجع ترجماتهم ، إلى ابنه إسحاق بن حنين (توفي ٢٩٨ هـ) الذي عاش في ظل خلافة المعتمد والمعتضد والمقتدر والذي كان أميل الى الفلسفة بينما كان ابوه أميل الى الطب وقد اشتغلا معا بالمنطق ، إلى أبي يحيى المروزي وابي اسحاق ابراهيم قويري اللذين درس عنهما ابو بشر متى ، إلى تلميذ هذا الاخير يحيى بن عدي (توفي سنة ٣٦٤ هـ) الذي درس على الفارابي أيضاً فبرع في المنطق وانتهت اليه ، بعد متى ، رئاسة المنطقيين ، إلى أبي سليمان السجستاني المنطقي (توفي ٣٩١ هـ) الذي انتهت اليه هو الآخر رئاسة المنطقيين في عصره والذي كان معاصراً لابن سينا . . . من المأمون الى القادر (٣٨١ ـ ٤٢٢ هـ) بقيت مدرسة بغداد مركزاً علمياً مخلصاً لاستراتيجية المأمون الثقافية القائمة على الارتكاز على ارسطو ، منطقه وعلومه ، في الحرب الايديولوجية التي ظلت الدولة العباسية تخوضها ضد الاسماعيلية وفلسفتها العرفانية الهرمسية ، بدون هوادة ولا انقطاع . لقد بقيت العلاقة بين السياسة والفلسفة في بغداد هي هي ، لم تتغير منذ المأمون ، على الرغم من زوال نفوذ المعتزلة على الدولة وحلول نفوذ اهل السنة محله . وكانت النتيجة ان تبلورت في مدينة السلام مدرسة منطقية مشائية تكرس الخطاب المنطقي وتعمل على تعميمه على الساحة الثقافية العربية .

ما هي علاقة هذه المدرسة المنطقية البغدادية بـ « الازمة » التي نحن بصدد تشخيصها ؟

لنذكر اولا باننا نتحرك هنا على مستوى ابيستيمولوجي **يتحدد بالعلاقة بين النظم المعرفية الثلاثة التي أصبحت الآن تتنافس وتتصادم داخل الثقافة العربية ، وبالتالي فان « الازمة » التي نعنيها هنا هي أزمة هذه العلاقة : « أزمة الاسس » في الثقافة العربية الاسلامية** . وواضح ان علاقة مدرسة بغداد المنطقية بهذه الازمة راجعة الى كونها المدرسة التي تكرس داخل الثقافة العربية النظام المعرفي البرهاني ، وبالتالي راجعة الى اصطدام

« البرهان » بـ « البيان » . ويهمنا هنا ان نتعرف على بعض مظاهر هذا الاصطدام .

سبق ان تعرضنا في فصل سابق (الفصل الرابع ف : ٥) للمناظرة التي جرت في بغداد سنة **٣٢٦** هـ ، بمجلس الفضل بن جعفر بن الفرات وزير الخليفة المقتدر ، بين ابي بشر متى بن يونس الذي انتهت اليه رئاسة المنطقيين في بغداد كما ذكرنا قبل ، وبين أبي سعيد السيرافي اللغوي والفقيه والمتكلم ، تلك المناظرة التي جسمت الصدام بين النظام المعرفي البياني ممثلا في شخص ابي سعيد السيرافي والنظام المعرفي البرهاني ممثلاً في شخص ابي بشر متى . لقد اجتمع في مجلس الوزير المذكور عدد من علماء « البيان » العربي كما كان أبو بشر متى حاضراً . فقال الوزير المذكور مخاطباً ممثلي « البيان العربي » : « الا يُنْتَدَبُ منكم انسان لمناظرة مَتَّى في حديث المنطق فانه يقول : لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين الا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده . . » . وقد تصدى ابو سعيد السيرافي ، وكان احد الاعضاء البارزين في مدرسة **بغداد النحوية** التي كان على رأسها يومذاك ابن السراج استاذ الفارابي في العربية وتلميذه في المنطق ، تصدى السيرافي للمناظرة يعارض دعوى متى **مؤكداً استغناء اللغة العربية عن المنطق اليوناني لان لها منطقها الخاص هو نحوها ، تماماً مثلما ان منطق اليونان هو نحو لغتهم** . وكما ان « لغة من اللغات لا تطابق لغة اخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها في اسمائها وافعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها وتشديدها وتخفيفها وسِعَتها وضيقها ونظمها ونثرها . . . » ، فان الميزان الذي يوزن به الكلام لا بد ان يختلف من لغة الى اخرى واذن : « فاذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة اهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها ، فاين يلزم الترك والهند والفرس والعرب ان ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم » . ليس هذا وحسب ، بل ان السيرافي يرفض ان تكون هناك طريقة واحدة لاختبار المعاني والافكار حتى يمكن ان يقال ان المنطق كالميزان يعرف به الصواب من الخطأ ، ذلك لانه : « ليس كل ما في الدنيا يوزن ، بل فيها ما يوزن وفيها ما يكال وفيها ما يُذْرَع وفيها ما يُمْسَحُ وفيها ما يُحْزَر ، وان كان هكذا في الاجسام المرئية فانه على ذلك ايضاً في المعقولات المقررة »[٣] .

واضح ان السيرافي هنا يرفض « العقل الكوني » وهو رفض يعكس الاصطدام بين نظامين معرفيين يختلف كل منهما عن الآخر . واذن فالمسألة هنا ليست مسألة **اختلاف وجهات النظر** ، بل ان المسألة اعمق من ذلك كثيراً ، انها مسألة **اختلاف ما يؤسس النظر ذاته** عند كل من السيرافي ومتَّى ، وهذا ما سنوضحه في الجزء الثاني من هذا الكتاب عندما نتناول بالتحليل البيان والبرهان والعرفان كنظم معرفية لكل منها كيانه الخاص . اما الآن فلنواصل التحليل التاريخي بالاشارة الى ان هذه المناظرة قد اعتبرت في وقتها انتصاراً لا للسيرافي وحده بل لاصحاب النحو والكلام جميعهم على اصحاب المنطق والفلسفة ، أي انتصاراً لـ « البيان »

على « البرهان » . ومِمَّا زاد في قيمة هذا « الانتصار » أنه جاء في وقت كان المنطق فيه قد بدأ يغزو الاوساط النحوية ، فقد صنف ابن السراج المعاصر للسيرافي كتاباً في النحو سماه **الاصول** « جعل اصنافه بالتقاسيم على لفظ المنطقيين » الشيء الذي لم يكن ليرتاح له النحاة يومئذ . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى يبدو ان « انتصار » السيرافي قد ضايق الاوساط المنطقية والفلسفية لا لأن متى قد « انهزم » فعلاً بل لأن خصمه السيرافي لم يكن يتحدث من منطلق يميز بين الطابع العام للمنطق والطابع الخاص للنحو . نلمس هذا واضحاً في المناقشات اللاحقة حيث نجد الفارابي يطرح في كثير من كتبه مسألة العلاقة بين النحو والمنطق . وهكذا فاذا كان المنطق « يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الالفاظ » فانه «يفارقه في ان علم النحو انما يعطي قوانين تخص الفاظ امة ما ، وعلم المنطق انما يعطي قوانين تعم الفاظ الامم كلها » ، هذا فضلاً عن ان « كل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الالفاظ فان علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات »[٤] . وبطبيعة الحال ، لم يكن من شأن هذه « التوضيحات » ان تنهي الخلاف بين النحويين والمنطقيين فالامر يتعلق بما هو أعمق من ذلك كثيراً ، ان المسألة كما قلنا هي مسألة التعارض بين نظامين معرفيين وليست مجرد قضية العلاقة بين الخاص والعام . ولذلك استمر الخلاف بين النحاة والمناطقة كما استمر النقاش حول طبيعة العلاقة بين علم هؤلاء وعلم اولئك . وكان ممن ساهم في هذا النقاش ابو حيان التوحيدي الذي احتفظ لنا بنص المناظرة المذكورة . لقد ألف ابو حيان رسالة بعنوان : « ما بين المنطق والنحو من المناسبة » ذكرها في كتابه « المقابسات » وذهب فيها إلى ان « النحو منطق عربي والمنطق نحو عقلي » .

ولا بد هنا من الاشارة كذلك الى كتاب « **البرهان في وجوه البيان** » لأبي الحسين اسحاق ابن وهب الكاتب (حققه ونشره د . أحمد مطلوب من جامعة بغداد . وكان الكتاب قد نشر خطأ باسم « كتاب نقد النثر » لقدامة بن جعفر) . ان هذا الكتاب الذي سنعود إليه فيما بعد (الجزء الثاني) يبدو اذا ما نظر اليه في ضوء المعطيات السابقة ، خصوصاً وقد ألف في نفس الفترة (حوالي سنة **٣٣٥ هـ**) ، وكأنه يريد ان يكون بالنسبة للبيان العربي بمنزلة كتب ارسطو المنطقية بالنسبة لـ « البرهان » اليوناني . انه عرض مقنن مبوب للبيان واسسه وانواعه واساليبه .

على ان الصراع او الصدام بين النحو والمنطق ، وبكيفية عامة بين « البيان » و «البرهان» لم يكن مقصوراً على عصر متّى والسيرافي (النصف الاول من القرن الرابع) بل لقد بدأ مع بداية « تنصيب العقل الكوني » في الثقافة العربية زمن الكندي ، اذ تشير كتب الادب الى معارضات من طرف النحاة لـ « فيلسوف العرب » منها المعارضة التالية : يذكر الجرجاني انه « روي عن ابن الانباري انه قال : ركب الكندي المتفلسف الى ابي العباس (= المبرد ، أو ثعلب ؟) وقال له : اني لأجد في كلام العرب حشوا ، فقال له ابو العباس :

في أي موضع وجدت ذلك ، فقال اجد العرب يقولون : عبد الله قائم ، ثم يقولون : ان عبد الله قائم ، ثم يقولون : ان عبد الله لقائم . فالالفاظ متكررة والمعنى واحد ، فقال ابو العباس بل المعاني مختلفة لاختلاف الالفاظ : فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه ، وقولهم ان عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل ، وقولهم ان عبد الله لقائم جواب عن انكار منكر قيامه ، فقد تكررت الالفاظ لتكرر المعاني . قال : ما حار المتفلسف جواباً »[٥] . وهناك من يذهب بالصدام بين المنطق اليوناني و « لسان العرب » الى الجيل السابق لجيل الكندي وبالضبط الى زمن الشافعي . وفي هذا الصدد يروي السيوطي في كتابه « **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام** » ـ وهو عنوان له دلالته بالنسبة لما نحن بصدده ـ ان الشافعي قال : « ما جهل الناس ولا اختلفوا الا لتركهم لسان العرب وميلهم الى لسان ارسطاطاليس » ثم يضيف السيوطي قائلا : « واشار الشافعي بذلك الى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤ ية وغير ذلك من البدع ، وان سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعة فيها ، من المعاني والبيان والبديع الجامع لجميع ذلك قوله : « لسان العرب » الجاري عليه نصوص القرآن والسنة ، وتخريج ما ورد فيها على لسان يونان ومنطق ارسطاطاليس الذي هو في حيز ولسان العرب في حيز . ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال ، لاعلى مصطلح يونان ولكل قوم لغة واصطلاح »[٦] .

وسواء كان ما يُروى عن الشافعي في هذا النص وما ينسب الى الكندي في النص السابق صحيحاً من الناحية التاريخية ام ان الامر انما يتعلق باخبار صنعت فيما بعد لالتماس سند من **«سلطات الماضي»** لوعي حصل لاحقاً، فان ما يجب ان يلفت انتباهنا اكثر هو الكيفية التي عبر بها السيوطي عن الموضوع الذي نحن بصدده : موضوع الصدام بين « البيان » و «البرهان». وهكذا فالمسألة لم يعد ينظر اليها على انها مسألة خلاف بين النحويين والمنطقيين ، أو نزاع حول ما اذا كان النحو يهتم بالالفاظ دون المعاني على عكس المنطق ، **بل لقد اصبحت المشكلة المطروحة الآن هي اختلاف « مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال » عن « مصطلح اليونان** . . . » ، وهو تعبير يكاد يفصح عن كل مضمون ما نعبر عنه هنا بـ « النظام المعرفي » . واذا كان السيوطي قد عاش في مرحلة متأخرة من تاريخ الثقافة العربية (النصف الثاني من القرن التاسع الهجري) فان هذا لا يعني ان وعي « علماء العربية » بابعاد الاختلاف بين النحو العربي والمنطق اليوناني قد جاء متأخراً بنفس الصورة . كلا ، ان نقد ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ) للمنطق اليوناني ، على الرغم من دوافعه الايديولوجية السافرة[٧] ، يعكس هذا الوعي بنفس الدرجة من العمق ، بل ان ردود السيرافي على متى في المناظرة المشهورة تضم عبارات تكشف ، على الرغم من طابعها السجالي الانفعالي ، عن مثل هذا الوعي .

وهكذا فاذا كان من الصعب الرجوع بالوعي باختلاف « **مصطلح العرب** » عن « **مصطلح اليونان** » إلى زمن الشافعي او زمن الكندي نظراً لكون المنطق اليوناني لم يكن حاضراً آنذاك ، كما بينا ذلك في الفصل السابق ، في الثقافة العربية الاسلامية بالصورة التي تسمح بقيام مثل هذا الوعي ، فان مما لا شك فيه ان ازدهار المدرسة المنطقية في بغداد على عهد متى والفارابي ويحيى ابن عدي **وابي سليمان السجستاني المنطقي** الذي كان « **سلطة مرجعية** » في المنطق والفلسفة ببغداد في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري . . اقول لا شك ان ازدهار المدرسة المنطقية ببغداد على مدى قرن كامل (من متى الى أبي **سليمان**) هو الذي بَلْوَرَ هذا الوعي العميق بكون الاختلاف بين النحو العربي والمنطق اليوناني يتعدى حدود صراع الاختصاصات واختلاف اللغات ليمتد عميقاً إلى **أسس المعرفة ذاتها** .

واذا نحن نظرنا الآن الى مناظرة السيرافي مع متى على ضوء الملاحظات السابقة من جهة ، وعلى ضوء محاولة الكندي الرامية الى نصرة « المعقول الديني » بمنتجات العقل الكوني « اليوناني » ـ الشيء الذي يعني على المستوى الايبيستيمولوجي الذي نتحرك فيه : تأسيس «البيان» على « البرهان» ـ من جهة ثانية، امكننا ان نتبين بسهولة كيف ان المناظرة المذكورة كانت مناسبة **انفجر فيها احد أهم مظاهر** « **أزمة الاسس** » **في الثقافة العربية** . لقد كانت استراتيجية المأمون قائمة كلها ، كما بينا ذلك في الفصل السابق، على تأسيس « البيان » على « البرهان » ضداً على «العرفان». وها هي هذه الاستراتيجية تصل الآن الى عنق الزجاجة . ان **نمو « البيان » وتبلورهُ كنظام معرفي مُقَنَّن من جهة واكتمال حضور المنطق الارسطي في الثقافة العربية** يترجمة كتاب البرهان والتركيز بالتالي على الطبيعة البرهانية لهذا المنطق ـ الشيء الذي ابرز وضعه Statut الايبيستيمولوجي بوصفه نظاماً معرفياً خاصاً ومتميزاً ـ **من جهة ثانية قد كشفا عن التعارض العميق بين « البيان » و « البرهان » وبالتالي عن استحالة الاستمرار في محاولات تأسيس الاول على الثاني دون التضحية بما هو جوهري في احدهما ، ولربما في كليهما معاً** . . . ذلك مظهر من مظاهر « أزمة الاسس » في الثقافة العربية ، الأزمة التي بدأت تنكشف بعد انتهاء عصر التدوين مباشرة .

هناك مظاهر اخرى سننتقل الآن الى رصدها وتحديد ابعادها .

ـ ٣ ـ

يذكر ابو حيان التوحيدي انه عرض على ابي سليمان المنطقي السجستاني (توفي سنة **٣٩١** وقيل سنة **٤٠٠ هـ**) بعض **رسائل اخوان الصفا** ليطالعها ويبدي رأيه فيها.وبعد أيام ردها اليه وقال : انهم ، اي اخوان الصفا ، : « **تعبوا وما اغنوا** (. . .) **ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع : ظنوا انهم يمكنهم ان يدسوا الفلسفة** (. . .) **في الشريعة وان يضموا الشريعة الى الفلسفة ، وهذا مرام دونه حَدَدٌ** . وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا احد انيابا واحضر اسباباً (. . .) فلم يتم لهم ما ارادوه ولا بلغوا منه ما أَمَّلوه » (ربما يشير الى الفلسفة

الهرمسية) . ويرجع ابو سليمان المنطقي السبب في ذلك الى اختلاف النظام المعرفي الذي يؤسس الشريعة عن النظام المعرفي الذي يؤسس الفلسفة . يقول ـ حسب ما حكاه عنه التوحيدي ـ: «ان الشريعة مأخوذة من الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحي وباب المناجاة وشهادة الآيات وظهور المعجزات على ما يوجبه العقل تارة ويجوزه ، تارة اخرى ، لمصالح عامة مقننة ومراشد تامة مبينة ، **وفي اثنائها ما لا سبيل الى البحث عنه والغوص فيه ، ولا بد من التسليم للداعي اليه والمنبه عليه** ، وهناك يسقط « لِمَ؟ » ويبطل « كيف ؟ » ويزول « هلا ؟ » ويذهب « لو » و « لَيْتَ » في الريح ، لأن هذه المواد عنها محسومة واعتراضات المعترضين عليها مردودة وارتياب المرتابين فيها ضار وسكون الساكنين اليها نافع ، وجملتها مشتملة على الخير وتفصيلها موصول بها على حسن التقبل ، **وهي متداولة بين متعلق بظاهر مكشوف ومحتج بتأويل معروف وناصر باللغة الشائعة وحَامٍ بالجدل المبين وذابٍّ بالعمل الصالح وضارب للمثل السائر وراجع الى البرهان الواضح ومتفقه في الحلال والحرام ومستند الى الاثر والخبر المشهورين بين أهل الملة وراجع الى اتفاق الامة** (. . .) ليس فيها حديث المنجم في تأثيرات الكواكب (. . .) ولا حديث صاحب الطبيعة الناظر إلى آثارها (. . .) ولا فيها حديث المهندس الباحث عن مقادير الاشياء (. . .) ولا فيها حديث المنطقي الباحث عن مراتب الاقوال (. . .) فعلى هذا كيف يسوغ لاخوان الصفا ان ينصبوا من تلقاء انفسهم دعوة تجمع حقائق الفلسفة في طريق الشريعة ؟ » . ويضيف ابو حيان التوحيدي قائلاً : « **ان أبا سليمان يقول ان الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة في شيء والشريعة حق ولكنها ليست من الفلسفة في شيء** . وصاحب الشريعة مبعوث ، وصاحب الفلسفة مبعوث اليه ، واحدهما مخصوص بالوحي والآخر مخصوص ببحثه ، والاول مكفي والثاني كادح (. . .) ومن اراد ان يتفلسف فيجب **عليه** ان يعرض بنظره عن الديانات ، ومن اختار التدين فيجب عليه ان يُعَرِّد بعنايتـه على الفلسفة ، ويتحلى بهما **مفترقين في مكانين على حالين مختلفين** ، ويكون بالدين متقرباً الى الله تعالى على ما أوضحه له صاحب الشريعة عن الله تعالى ، ويكون بالحكمة متصفحاً لقدرة الله تعالى في هذا العالم الجامع للزينة الباهرة لكل عين ، المحيرة لكل عقل ولا يهدم احدهما بالآخر » . وبعد ان يبرز ابو سليمان كيف ان القرآن يدعو الناس الى التدبر والاعتبار وبالتالي الى استخدام العقل ، يشير الى ان **الآفة ـ ويقصد ما** وقع من ردود فعل سلبية ضد الفلسفة في الإسلام ـ انما « دخلت من قوم دهريين ملحدين ركبوا مطية الجدل والجهل (. . . .) منهم صالح بن عبد القدوس وابن أبي العرجاء ومطر بن أبي الغيث وابن الراوندي والصيرمي » ـ ومعروف ان هؤلاء متهمون بالزندقة ونشر المانوية ومعارضة الإسلام وانكار النبوة ـ بعد ان يحمِّل ابو سليمان هؤلاء مسؤولية ردود الفعل السلبية التي تعرضت لها الفلسفة في الإسلام من طرف اهل السنة ، يعود فيهاجم « الذين جمعوا بين الفلسفة والديانة ووصلوا هذه بهذه على طريق الظاهر والباطن والخفي والجلي والبادي

والمكتوم »[٨] ، الشيء الذي ينسحب على اخوان الصفا وبالتالي على الاسماعيلية .

اذا كانت مناظرة السيرافي مع متّى قد سجلت عنف الاصطدام الذي حدث في عصرهما بين « البرهان » و « البيان » على مستوى علاقة النحو بالمنطق ، فان تعليق ابي سليمان السجستاني المنطقي على رسائل اخوان الصفا وهجومه المكشوف على الاسماعيلية يسجل بدوره عنف الاصطدام الذي عرفه عصره ما بين « البرهان » و « العرفان » . ليس هذا وحسب بل ان موقف ابي سليمان ، وهو الذي انتهت اليه رئاسة مدرسة بغداد المنطقية في عصره ، اذا كان يؤكد وفاء هذه المدرسة لاستراتيجية المأمون الثقافية الرامية الى نصرة « البيان » بـ «البرهان» ضدا على «العرفان» **فإنه يسجل لحظة جديدة في تطور العلاقة بين «البيان» و «البرهان»**. لقد كان خطاب الكندي الذي يندرج في اطار نفس الاستراتيجية ، كما بينا ذلك في الفصل السابق ، يواجه خصمين متخاصمين ، وبعبارة اخرى كان موجهاً ضد نوعين من المعارضة كل منهما خصم للاخرى : المعارضة « الباطنية » والمعارضة السنية . ولذلك كان عليه ان يوظف « البرهان » ضد الخصم الاول في نفس الوقت الذي يعمل فيه على ابراز عدم تناقضه مع « المعقول الديني » جانحاً هكذا الى محاولة تأسيس « البيان » على « البرهان » ، وهي المحاولة الي سار بها الفارابي إلى أبعد مدى حينما جعل « ما في الدين مثالات لما في الفلسفة » في إطار حلم فلسفي طموح .

أما الآن ، ومع أبي سليمان المنطقي ، فالأمر يختلف ، ويتطلب بالتالي استراتيجية جديدة ، أو على الاقل اجراء تعديل في الاستراتيجية الاصلية . **ان انفجار الازمة الصامتة التي ظلت تعاني منها المحاولات السابقة الرامية إلى تأسيس « البيان » على « البرهان » ، والتي كشفت عن نفسها بوضوح من خلال مناظرة السيرافي مع متى قد جعل من غير الممكن مواصلة الجمع بينهما دون التضحية باحدهما ولذلك غدا الفصل بينهما ضرورياً** . والفصل بين « البيان » و « البرهان » يعني على الصعيد الايديولوجي **الفصل بين الدين والفلسفة** ، وبالتالي تحقيق نوع جديد من المصالحة بينهما من حيث ان هذا الفصل ينطوي على اعتراف الفلسفة باستقلال الدين وحقه في هذا الاستقلال ، الشيء الذي يعني التخلي عن الحلم الفلسفي الذي شيده الفارابي على أساس احتواء الفلسفة للدين بدعوى ان « الآراء التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية » . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فالدعوة الى الفصل بين الدين والفلسفة تخدم قضيتهما (= البيان والبرهان) المشتركة ، قضيتهما الايديولوجية من حيث انها تستهدف مباشرة نسف الاستراتيجية التي تؤسس الايديولوجيا الإسماعيلية ، استراتيجية الجمع بين الفلسفة والدين ومراميها السياسية .

قد لا يكون ابو سليمان المنطقي واعياً بابعاد الدعوة التي اطلقها ، الدعوة الى فصل الدين عن الفلسفة والفلسفة عن الدين ، من حيث انها تدشن ، أو بإمكانها ان تدشن ، خطاباً فلسفياً جديداً تماماً يتحرك ضمن استراتيجية جديدة ومستقبلية ، كما سنجد ذلك عند ابن

رشد ، قد لا يكون ابو سليمان واعياً بذلك ، ولكن الشيء الذي لا بد انه كان واعياً به تمام الوعي هو ان دعوته تلك كانت جزءاً من الصراع الذي اشتد اواره في عصره ، لا بين المنطقيين والنحويين كما كان الشأن من قبل ، بل بين « **المشرقيين** » و « **المغربيين** » حسب تعبير ابن سينا ، وكان هذا الاخير ينتمي لاولئك بينما كان ابو سليمان على رأس هؤلاء . وكما سنرى في الفقرة التالية فان هذا الصراع قد جسَّم هو الآخر مظهراً من مظاهر « أزمة الاسس » في الثقافة العربية ، المظهر الأكثر عمقاً والأبعد مدى .

- ٤ -

يقول ابن سينا في رسالة صدَّر بها كتابه « المباحثات » وهو كتاب يضم أجوبته على مسائل فلسفية كان قد طرحها عليه أحد كبار تلامذته واتباعه[٩] ، وكان ذلك في السنوات الأخيرة من عمره ، يقول : « والذي ذكره[١٠] من اختلاف الناس في أمر النفس والعقل وتبلدهم وترددهم فيه ، لا سيما البُلْهُ النصارى من أهل مدينة السلام ، فهو كما قال ، وقد تحير الاسكندر (= الأفروديسي) وثامسطيوس وغيرهما في هذا الباب ، وكل أصاب من وجه وأخطأ من وجه ، والسبب فيه التباس مذهب صاحب المنطق عليهم (. . .) والذي استخبره من حالي في التعرض لمثل ذلك فأخبره أني كنت صنفت كتاباً سميته كتاب الأنصاف وقسمت العلماء قسمين، مغربيين ومشرقيين ، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين حتى إذا حقَّ اللَّددُ تقدمت بالأنصاف » . ويخبرنا ابن سينا في نفس الرسالة أن هذا الكتاب قد ضاع منه وهو ما يزال مُسَوَّدة ، « في بعض الهزائم »[١١] وأنه « كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم » .

ونقرأ لابن سينا أيضاً في مقدمة كتاب لم يعثر لحد الآن إلا على مقدمة وقطعة منه في المنطق فنشرت باسم « منطق المشرقيين »[١٢] ، نقرأ ما يلي : « وبعد فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلْف ، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سُمِع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم » هؤلاء الذين اقتصروا على تقليد أرسطو والتعصب له فلم يقدروا على وضع « ما قاله الأولون موضع المفتقر الى مزيد عليه أو اصلاح له أو تنقيح اياه » . ثم يضيف ابن سينا قائلاً : « وأما نحن فَسَهُل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع الينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه ، ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق ، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره ، حرفاً حرفاً ، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى وطلبنا لكل شيء وجهة ، فحق ما حق وزاف ما زاف » . وبعد أن يشير الى أنه سبق له أن ألف كتباً جارى فيها

المشائين ، اتباع أرسطو ، مكملاً ما قصروا فيه مصححاً لما « تخبطوا فيه » محتفظاً لنفسه بما « تفطن » له من الحق منذ بداية اشتغاله بالعلم ، يراجعه ويعيد النظر فيه « ولا سيما في الأشياء التي هي الاغراض الكبرى والغايات القصوى » بعد ان يشير إلى ذلك يضيف قائلاً : « ولما كانت الصورة هذه والقضية على هذه الجملة احببنا ان نجمع كتاباً يحتوي على أمهات العلم الحق الذي استنبطه من نظر كثيراً وفكر ملياً ولم يكن من جودة الحدس بعيداً (. . .) وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره الا لأنفسنا أعني الذين يقومون منا مقام انفسنا . واما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد اعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم »(١٣) ، وفي مقدمة كتابه الشفاء نقرأ ما يلي : « . . . فإن غرضنا في هذا الكتاب الذي نرجو ان يمهلنا الزمان الى ختمه ويصحبنا التوفيق من الله في نظمه ان نودعه لباب ما تحققناه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة للاقدمين » وبعد ان يشير إلى كتاب آخر كان ينوي تأليفه باسم كتاب « اللواحق » يكون كالشرح لكتاب الشفاء ، يضيف قائلاً : « ولي كتاب غير هذين الكتابين اوردت فيه الفلسفة على ما هي عليه بالطبع وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ، ولا يتقي فيه من شق عصاهم ما يتقي في غيره ، وهو كتابي في الفلسفة المشرقية . وأما هذا الكتاب ـ كتاب الشفاء ـ فأكثر بسطاً وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة . ومن اراد الحق الذي لا مجمجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب ، ومن اراد الحق على طريق فيه تَرَضٍّ إلى شركاء وَبَسْطٍ كثير وتلويح بما لو فُطِنَ له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب »(١٤) .

تضعنا هذه النصوص التي سبق أن وظفناها في دراسة خاصة عن « ابن سينا وفلسفته المشرقية »(١٥) ، تضعنا في قلب الصراع الذي نشب في القرن الرابع الهجري بين من يسميهم ابن سينا بـ « المشرقيين » ويتحدث باسمهم وبين من يسميهم بـ « المغربيين » ويقصد بهم كما هو واضح من النص الأول مناطقة بغداد الذين تحدثنا عنهم في الفقرة السابقة . فما هو موضوع هذا الصراع وما نوع الحلول التي يقدّمها ابن سينا وما علاقة ذلك كله بـ « أزمة الأسس » موضوع بحثنا في هذا الفصل ؟

أن يكون « المغربيون » هم مناطقة بغداد الذين كانت ترعاهم الدولة العباسية كما أوضحنا ذلك في الفقرة السابقة ، وأن يكون « المشرقيون » هم إخوان الصفا والفلاسفة الاسماعيليون ومن تأثر بفلسفتهم بالاضافة الى أصول هذه الفلسفة كما سيتبين ذلك لاحقاً ، فهذا ما يحيلنا مباشرة الى الصراع التاريخي بين الدولة العباسية وايديولوجيتها السنية من جهة والحركة الاسماعيلية وفلسفتها الباطنية من جهة ثانية . وإذن فالخلاف الفلسفي بين « المغربيين » و « المشرقيين » على عهد ابن سينا انما هو امتداد على صعيد الفكر « المجرد » لهذا الصراع نفسه . وكما رأينا في الفقرة السابقة فقد عبر هذا الصراع السياسي عن نفسه فلسفياً من خلال الهجوم العنيف الذي شنه « المغربيون » الذين كان على رأسهم أبو سليمان

المنطقي السجستاني على أصحاب رسائل أخوان الصفا وغيرهم من الفلاسفة « المشرقيين » كالبلخي والنيسابوري والعامري لكونهم يريدون أن « يدسوا الفلسفة (. . .) في الشريعة وأن يضموا الشريعة الى الفلسفة » الشيء الذي يطعن مباشرة في الايديولوجيا الإسماعيلية ذاتها . أما ابن سينا فهو يريد أن يتجنب هذه المواجهة المباشرة التي كانت ستظهره بمظهر المدافع عن الاسماعيلية وفلسفتها ، ولذلك نقل الصراع إلى ما يؤسسه ابيستيمولوجياً، الى مسألة المعرفة وادواتها وبالضبط الى **أيهما يجب اعتماده كاداة للمعرفة « الصحيحة » العقل أم النفس** ؟ ولذلك نجد ابن سينا يهاجم « المغربيين » ـ كما رأينا ذلك قبل ـ بسبب ما دعاه بـ « تبلدهم وترددهم » في فهم أمر « النفس والعقل » ، رابطاً ذلك بما عبر عنه بـ « حيرة » الاسكندر وثامسطيوس وغيرهما من شراح ارسطو أمام « التباس مذهب صاحب المنطق عليهم » حول النفس وخلودها ، فما هو موقف ارسطو بالضبط وما هي تأويلات شراحه ، ثم ما هو الحل الذي يرتئيه ابن سينا لهذه المشكلة ؟

يعتبر أرسطو النفس « كمالاً أولاً » للبدن ، أي صورته الجوهرية وفعله الأول ، مثلها مثل قوة الأبصار بالنسبة للعين ، فكما أنه لا أبصار بدون عين فكذلك لا أفعال نفسية بدون بدن . فالنفس ، إذن ، ليست مستقلة عن البدن ، بل بالعكس إنما قوامها بالبدن . وأما العقل فهو قوة من قوى النفس ويكون مجرد استعداد قبل أن تحصل فيها المعقولات ، ويصير عقلاً بالفعل إذا حصلت فيها . وللانتقال بالعقل من حالة الاستعداد الى حالة الفعل لا بد من تدخل قوة أخرى عقلية ، حسب مبدأ أرسطو الذي يقتضي أن لا شيء يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء آخر. وقد تردد أرسطو في تحديد هوية هذه القوة العقلية، التي تخرج العقل من القوة الى الفعل، فتارة يعتبرها عقلاً مفارقاً خالداً وتارة ينفي عنها هذه الصفة . وعلى كل فإن القول بمفارقة هذه القوة العقلية وخلودها (= العقل الفعال) انما ورد عرضاً في سياق تحليله لعملية الادراك[١٦] . وقد انشغل شراح أرسطو بهذه المسألة انشغالاً كبيراً ولكن دون أن يمسوا طبيعة العلاقة بين النفس والبدن كما حددها أرسطو . فالاسكندر الافروديسي يرى أن « النفس صورة الجسم وليس للصورة والهيولى في المركب وجود خاص مفارق ، وجميع وظائف النفس مرتبطة بتغيرات عضوية فالنفس شيء من الجسم ، وعلى ذلك فالعقل الهيولاني (= الذي هو مجرد استعداد في النفس) فاسد بفساد الجسم ، أما العقل الفعال فلما كان هو الذي يجعل صور الماديات معقولة فيجب أن يكون معقولاً فهو مفارق وليس جزءاً من النفس ولكنه يفعل في النفس من خارج ، هو الله العلة الأولى » . وأما ثامسطيوس « فقد ذهب الى أن الحجج التي تضطر الى اعتبار العقل الفعال مفارقاً تضطر الى اعتبار العقل المنفعل (= العقل الهيولاني) مفارقاً كذلك من حيث أنه يعقل المعقولات ، فكلا العقلين مفارق دائم واحد بالاضافة الى بني الانسان جميعاً[١٧] .

أما ابن سينا فقد ذهب مذهباً آخر تماماً فتبنى النظرية الهرمسية التي تقوم ، كما بينا ذلك

في فصل سابق (الفصل الثامن، ف٤) على اعتبار النفس جوهراً مستقلاً عن البدن ، وأنها ، في الأصل ، جزء من الاله المتعالي ، غرسها الاله الصانع في الجسم البشري ، وأنها تمكث مدة في هذا الجسم ، فإذا هي خضعت لعملية « التطهير » عادت الى أصلها الالهي ، . . . تبنى ابن سينا هذه النظرية ودافع عنها في مختلف كتبه ، وانشغل أيما انشغال بالبرهنة على وجود النفس وعلى أنها جوهر روحاني مستقل وأنها مفارقة وخالدة ، وأنها هبطت الى الإنسان من « المحل الأرفع » ، إنه يرى أن الإنسان هو « غير هذا البدن المحسوس » بل هو النفس التي يشير اليها كل واحد بقوله « أنا » . وأن هذا « الأنا » هو « غير جسم ولا جسماني ، بل هو جوهر روحاني فاض على هذا القالب (= البدن) وأحياه واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها فيصير عارفاً بربه عالماً بحقائق معلوماته ، فيستعد للرجوع إلى حضرته ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها » . ويضيف ابن سينا قائلاً : « وهذا هو مذهب الحكماء الالهيين والعلماء الربانيين ، ووافقهم على ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة ، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الالهية » ثم يردف مباشرة : « ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين » يذكرها بعد ذلك وهي في الجملة نفس البراهين التي نجدها في كتبه الأخرى كالشفاء والنجاة[١٨] .

يتعلق الأمر إذن بالبرهنة « من حيث البحث والنظر » ، أي بالمنطق والعقل على « مذهب الحكماء الالهيين والعلماء الربانيين . . . وأرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة » الذين يعتمدون « الكشف » وسيلة للمعرفة . وبعبارة أخرى إن ابن سينا يريد أن يؤسس « العرفان » على « البرهان » . واذا كان النص السابق مقتبس من رسالة قد يكون ابن سينا كتبها في شبابه[١٩] ، فإن كتابه « الاشارات والتنبيهات » وهو من مؤلفاته الأخيرة ، يستعيد مشروع « ريعان الحداثة » في صورة « أعمق » وأشمل . لقد بنى ابن سينا هذا الكتاب على عشرة أنهج في المنطق وعشرة أنماط في الطبيعيات والالهيات ، ولكنه لم يلتزم بالتوزيع العلمي لمسائل هذه العلوم (المنطق والطبيعيات والالهيات) . لقد اعتبر المنطق مجرد آلة وخلط مسائل العلم الطبيعي بمسائل العلم الالهي ـ كما لاحظ ذلك شارحاً الكتاب نصير الدين الطوسي والفخر الرازي[٢٠] ـ بصورة تجعلهما يؤسسان « العرفان » الذي يعرضه في « النمط الثامن » بعنوان البهجة والسعادة ويقصد « اللذة العليا » التي يحصل عليها ، كما يقول : « العارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درنُ مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل ـ و ـ خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى »[٢١] .

ولا يتعلق الأمر هنا بمجرد « التصوف العقلي » كما يقال ، بل ان ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها بتصوفها وعلومها السرية السحرية . لنستمع اليه يقول في الصفحات الأخيرة من كتابه : «ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة ، فتبادر الى التكذيب .

وذلك مثل ما يقال : ان عارفاً استسقى للناس فَسُقُوا ، أو استشفى لهم فَشُفُوا ، أو دعا عليهم فَخَسَف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ، أو دعا لهم فصُرِف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان ، أو خشع لبعضهم سبع أو لم يُنَفَّرْ عنهم طائر ، أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح ؟ فتوقف ولا تعجل ، فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة (. . .) فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها وتكون ، لقوتها ، كأنها نفسٌ ما للعالم (. . .) فالذي يقوله هذا ـ هو ـ في جبلة النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء (. . .) والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث » ثم يضيف « الاصابة بالعين تكاد تكون من هذا القبيل » ذلك « أن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادىء ثلاثة : أحدها الهيئة النفسانية المذكورة ، وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد لقوة تخصه وثالثها قوة سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية ، مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة . والسحر من قبيل القسم الأول ، بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني ، والطلسمات من قبيل القسم الثالث » . ويختم ابن سينا كتابه بنصيحة ووصية . أما النصيحة فيقول فيها : « اياك أن يكون تكيُّسُك وتبرؤك من العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء فذلك طيش وعجز » وبعبارة أخرى يدعونا ابن سينا إلى الإيمان بالسحر والنيرنجات والطلسمات والاصابة بالعين . . . رغم « أنف » العقل والمنطق . وأما الوصية فيقول فيها : « إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وأَلْقَمْتُكَ قَفِيَّ الحِكم في لطائف الكلم فصُنْه عن الجاهلين المبتذلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صَغَاهُ مع الغاغة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم . . .[٢٢] .

لنقتصر على هذه النماذج من « الفلسفة المشرقية » التي نوه بها ابن سينا فهي تكفي لاعطاء النصوص التي صدرنا بها هذه الفقرة معناها الحقيقي . وعلى من يريد نماذج من نفس «الفلسفة» فعليه برسائله «المشرقية»[٢٣] . أما الآن فلنستخلص النتيجة الحتمية .

وبعد ، فقد اختلف المستشرقون في ترجمة عبارة « تهافت الفلاسفة » التي جعلها الغزالي عنواناً لكتابه الشهير الذي هاجم فيه الفلاسفة في شخص ابن سينا ، فمنهم من ترجم كلمة « **تهافت** » بما يفيد « الانهيار » و « السقوط » و « الدمار » ومنهم من ترجمها بما يقابل « عدم التلاحم » أو « انعدام التماسك » . ولكن هنري كوربان[٢٤] يعترض على هذه الترجمات ويرى أن كلمة « تهافت » كما استعملها الغزالي تفيد ، بالأحرى ، معنى « **التحطيم الذاتي** » . فـ « تهافت » الفلاسفة معناه أنهم يحطمون أنفسهم بأنفسهم أي أن خطابهم الفلسفي يناقض بعضه بعضاً . ونحن نعتقد أن **فلسفة ابن سينا هي فلسفة « التحطيم الذاتي» فعلاً** ، ولكن ليس فقط لأن صاحبها لم يلتزم قواعد المنطق في عرض مسائلها كما يتهمه بذلك

الغزالي[٢٥] ، فجاءت متهافتة متناقضة ـ وهو ما أراد أن يعبر عنه هنري كوربان نفسه ـ بل أيضاً ، وبالخصوص ، **لأنها فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته** . لقد كان الغنوصيون « العرفانيون » من متصوفة وهرامسة وغيرهم «منطقيين» مع أنفسهم اذ انطلقوا منذ البداية من التسليم بـ « عجز العقل عن بلوغ الحقيقة » ، فتركوا العقل والمنطق جانباً وطلبوا « الكشف » و « الوصال » بـ « الرياضة » و « التطهير » ، سالكين من البداية الى النهاية طريق « العقل المستقيل » ، وهم « أحرار » في ذلك . وكان إخوان الصفا ، ومن بعدهم الفلاسفة الاسماعيليون ، منسجمين مع المبدأ الذي اعتمدوه في صراعهم مع الدولة التي كانوا يريدون الاطاحة بها ، مبدأ « الغاية تبرر الوسيلة » ، وذلك حينما وظفوا الفلسفة الدينية الهرمسية وكل منتجات « العقل المستقيل » لامتلاك نفوس الناس وصولاً الى امتلاك أبدانهم[٢٦] . لقد فضلوا هم كذلك ، « العرفان » على « البرهان » ، وهم « أحرار » في ذلك ما دامت السياسة قد « فرضت » عليهم ذلك الاختيار . . أما ابن سينا الذي ينتظم ، بموسوعته الفلسفية « الشفاء » وملخصها « النجاة » وكتبه العلمية والمنطقية الأخرى ، في تراث الكندي ـ الفارابي ، تراث تنصيب العقل الكوني في الثقافة العربية، فلا شيء يبرر لديه عملية « التحطيم الذاتي » التي انساق فيها بفلسفته المشرقية التي تكرس اللامعقول بمختلف ألوانه وأشكاله ، سوى وعيه **الفلسفي المقلوب**[٢٧] واستسلامه بالتالي للهرمسية ونظرتها السحرية الى العالم (٢٧م) .

ولكن ابن سينا لم يكن نتاج نفسه ، بل لقد كان نتاج الثقافة العربية الاسلامية كلها منذ انطلاقتها مع عصر التدوين الى زمنه . ومن هنا فهو بكل تناقضاته ، **يسجل لحظة انفجار تناقض العقل العربي مع نفسه** ، مع طموحه وخط سيره ، لحظة برز فيها واضحاً **عجز العقل العربي** ، الى عهده، **عن تحقيق قطيعة نهائية مع الهرمسية ونظامها المعرفي** ، نظام « العقل المستقيل » . وسيأتي الغزالي ليقيم الدليل على ذلك ليس فقط بتقلباته وتناقضاته وأزمته الفكرية بل أيضاً بتكريسه للهرمسية في دائرة « البيان » ذاتها مؤسساً بذلك أزمة العقل العربي ، أزمته « التاريخية » .

لنترك أزمة الغزالي الى حين ، ولننتقل الى مظهر آخر من مظاهر **« أزمة الأسس »** المؤسسة لها .

ـ ٥ ـ

من المفارقات التي تلفت النظر في تاريخ **الحركة الاسماعيلية** والتي كان لها بدون شك أثر بالغ في تطورها ومصيرها ان هذه الحركة **نجحت سياسياً حيث فشلت فكرياً ، بينما حققت نجاحاً فكرياً حيث توالى فشلها السياسي** . لقد نجحت الحركة الاسماعيلية في تأسيس دولتها عام ٢٩٦ هـ بافريقية (= تونس) في مجتمع قبلي صحراوي وشبه صحراوي (سجلماسة ـ

القيروان) سبق للاسلام ان « مسح الطاولة » فيه مسحاً ، مجتمع تبني الاسلام كما نشره « السلف » الفاتحون ، اي كما كان يتحدد داخل المجال التداولي الأصلي للخطاب القرآني بمكة والمدينة . كان من الطبيعي اذن ان يقتصر الدعاة الإسماعيليون في نشاطهم الفكري الديني بإفريقية والمغرب على « الظاهر » وان يركزوا على الجانب السياسي التنظيمي باستثمار سخط السكان على الولاة والاعتماد على التحالفات القبلية . ويبدو ان الفكرة الشيعية الاساسية التي بنوا عليها دعوتهم هي فكرة « المهدي » مع ما يرتبط بها من توجيه الاتباع إلى التعلق بذرية النبي . وإذا أضفنا إلى ذلك ان السلطة العباسية لم تكن مباشرة على هذه المنطقة ، إذ قامت هناك دولة الاغالبة ، وهي دولة صغيرة وضعيفة ، عرفنا ان نجاح الدعاة الاسماعيليين سيكون نجاحاً سياسياً بالدرجة الأولى ، وان الدولة الإسماعيلية التي ستجسم هذا النجاح لن تختلف في وضعيتها الاجتماعية والسياسية والقانونية عن وضعية الدول الأخرى التي شهدتها المنطقة ، وبالتالي فإن الايديولوجية الاسماعيلية ، بوصفها ايديولوجية فلسفية متميزة ستكون غائبة تماماً . وهذا ما حدث بالفعل ، ليس فقط في « افريقية » مهد الدولة الإسماعيلية (= العبيدية = الفاطمية) بل انه نفس ما حدث ايضاً في مصر قاعدة حكمها ومركز حضارتها لمدة تزيد على قرنين من الزمن ، انها لم تستطع ان تحول انتصارها السياسي إلى انتصار ايديولوجي ، لا في القيروان ولا في القاهرة . ذلك انه رغم « مدارس الدعوة » التي انشأها عبيد الله المهدي ، مؤسس الدولة ، في عاصمته « المهدية » بتونس ، والتي انتقل بها حفيده المنصور إلى « المنصورية » بتونس كذلك ، ورغم « مدارس الحكمة » التي انشأها الخلفاء الفاطميون في مصر ، وبكيفية خاصة في القاهرة قاعدة خلافتهم منذ الخليفة المعز لدين الله (اي منذ سنة ٣٦٢ هـ) إلى ان سقطت دولتهم على يد صلاح الدين الايوبي (سنة ٥٦٧ هـ) وعودة الخلافة العباسية إليها . . . رغم هذه المدارس التي كانت ترعاها الدولة وتحرص على جعلها مراكز اشعاع فكري وتكوين ايديولوجي ، فإن الفلسفة الاسماعيلية في افريقية ومصر لم تستطع ان تتجاوز حلقات كبار الدعاة الذين كانت مناقشاتهم في العقيدة والمذهب على المستوى الفلسفي تكاد لا تتعدى جدران مدارس الحكمة و « دار العلم » المخصصة لهم داخل قصر الخلافة . وهكذا ظلت الساحة الثقافية في مصر والمغرب العربي تحت النفوذ السني الضمني او الصريح . وبمجرد سقوط الدولة الفاطمية زال كل أثر شيعي من الساحة المصرية ، الاجتماعية والفكرية ، اما في بلدان المغرب العربي فلقد كان الولاء للدولة الفاطمية ، بعد رحيلها إلى مصر سنة ٣٦٢ هـ ، ولاء سياسياً لا غير ، وفي معظم الأحوال كان ولاء اسمياً فقط . ومعلوم ان الحضور الفاطمي في المغرب العربي قد انتهى ، حتى في صورته الاسمية تلك ، في العقود الاولى من القرن الخامس الهجري ، اي قبل سقوط الدولة الفاطمية بما يقرب من قرن ونصف[٢٨] .

كان ذلك في افريقية ومصر حيث نجحت الحركة الاسماعيلية في تشييد دولتها . .

وأخفقت في نشر فلسفتها وتعميم ايديولوجيتها . اما في المشرق ، وبكيفية خاصة في الاقاليم الايرانية فلقد كان الأمر على النقيض من ذلك تماماً . لقد اخفقت الحركة الاسماعيلية هناك فعلاً في تسلم السلطة السياسية ، بل لقد هادنت السلطة القائمة في كثير من الأحيان ، ولكنها نجحت ، بالمقابل في فرض حضورها على الساحة الثقافية فهيمنت على عدة مراكز علمية في الري وأصبهان وخراسان . وكما ان متطلبات الحفاظ على السيطرة السياسية في مصر وافريقية قد جعلت الدعاة الإسماعيليين يركزون نشاطهم هناك في الميدان السياسي وفي حدود « الظاهر » مهتمين اكثر بضمان ولاء الناس للدولة لا للفلسفة ، فإن متطلبات الهيمنة الثقافية والحفاظ عليها قد جعلت الدعاة في ايران ينصرفون عن العمل السياسي المباشر إلى العمل الفكري ويركزون بالتالي على نشر الفلسفة التي تؤسس ايديولوجيتهم السياسية الدينية ، مما كانت نتيجته قيام مدرسة فلسفية حرانية هرمسية ، في خراسان خاصة ، تخدم الحركة الاسماعيلية فكرياً ولكن دون ان تتبنى ايديولوجيتها السياسية . ومن دون شك فلقد كانت المعطيات المحلية ، التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية ، التي كانت تتحدد بها الوضعية العامة في ايران ، هي التي فرضت على الحركة الإسماعيلية هناك هذا الاتجاه . ويهمنا ان نبرز هنا من بين عناصر تلك الوضعية ما يلي :

فمن جهة كانت ايران الكبرى كلها ، قبل الإسلام وبعده ، مسرحاً للعديد من الحركات الدينية والفلسفية مما جعل الولاء السياسي هناك مشروطاً ، إلى حد كبير بوجود ولاء فكري سابق . ومن جهة أخرى كانت ايران بمختلف اقاليمها تحت رقابة الدولة العباسية التي كانت تخشى على نفسها من اية حركة معارضة تتجذر هناك وبالخصوص الحركة الإسماعيلية ذاتها . من أجل هذا وذاك اضطر الدعاة الإسماعيليون إلى التركيز على العمل الفكري بدل المغامرة بتنظيمات سياسية ستتعرض للمتابعة والملاحقة لا محالة . وهكذا اتجهوا بكيفية خاصة إلى الاوساط المثقفة والمراكز العلمية ولم يترددوا في الانخراط في حاشية الأمراء المحليين ليتمكنوا من تسخير السلطة ورجالها (السنيين ، او الشيعيين المعتدلين) في نشر الفلسفة التي تؤسس ايديولوجيتهم ، اعني الفلسفة الدينية الهرمسية كما كانوا يعرضونها ويوظفونها . هكذا تم الترويج ، وعلى نطاق واسع ، لـ « فلسفة » تضم امشاجاً من الفيثاغورية الجديدة والافلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية الحرانية والعلوم السرية الهرمسية بالاضافة إلى عناصر من الفكر الايراني الزرادشتي القديم ، مما كرس النظام المعرفي العرفاني في ايران كلها وجعله يؤسس هناك الثقافة الفلسفية بمختلف فروعها .

وهكذا فبالاضافة إلى رسائل اخوان الصفا التي كانت المرجع الفلسفي الأول للحركة الإسماعيلية كلها نبغ في فارس (= ايران الكبرى) ثلاثة فلاسفة اسماعيليين كبار عاشوا في عصر واحد (اواخر القرن الثالث واوائل القرن الرابع الهجريين) وهو نفس العصر الذي تبلورت فيه المدرسة المنطقية في بغداد مع متى والفارابي . كان ابو عبد الله بن احمد النسفي

او النخشبي البردغي تلميذاً لأحد كبار الدعاة الاسماعيليين الاوائل في خراسان هو الأمير الحسين بن علي المروروزي الذي كان له نفوذ كبير في المنطقة فاستمال إلى المذهب الاسماعيلي كثيراً من الشخصيات السياسية والعلمية مما جعل نصر بن احمد رابع امراء الدولة السامانية (حكم ما بين ٣٠١ ـ ٣٣١ هـ) يحبسه إلى ان مات في سجنه . وقد تولى الدعوة من بعده تلميذه النسفي الفيلسوف الذي استطاع ان يستميل الأمير الساماني نصر بن احمد نفسه الذي اعترف بإمامة الخليفة الفاطمي ابي عبيد الله الشيعي وبعث له دية الحسين المروروزي المذكور بضغط من النسفي وقد اصبح « صاحب الأمر والنهي » في دولته ، مما اثار على الأمير الساماني غضب قواده ورجال دولته فاضطر إلى التنازل لابنه نوح بن نصر الذي جمع الفقهاء السنيين لمحاكمة النسفي « فناظروه وهتكوه وفضحوه (. . .) فقتل النسفي ورؤساء الدعوة ووجوهها من قواد نصر ممن دخل الدعوة ومزقهم (نوح بن نصر) كل ممزق »[٢٩] . ومن دون شك فإن « مَا حَلَّ بهؤلاء الاسماعيلية يعد نكبة كبرى حتى انهم اطلقوا عليها اسم « المحنة العظمى » . ولا غرو فلقد كان لهذه المحنة اثرها في وقف انتشار الدعوة الإسماعيلية في بلاد ما وراء النهر منذ ذلك الوقت (اي منذ ٣٣١ هـ) إلى ان رفع ناصر خسرو منارها بعد قرن ونصف تقريباً ، ثم تبعه في ذلك الحسن الصباح (المتوفى سنة ٥١٨ هـ) مؤسس الدعوة النزارية (الإسماعيلية) في خراسان وفارس والشام »[٣٠] .

غير ان الحركة الإسماعيلية إذا كانت قد انتكست فعلاً على الصعيد السياسي فقد تمكنت بالمقابل من فرض حضورها على الصعيد الفلسفي وضمان استمرار هذا الحضور ، وذلك من خلال مؤلفات النسفي وفي مقدمتها كتابه « المحصول » الذي كان « أول كتاب عقائدي وضع للتداول والمناقشة في الوسط الإسماعيلي »[٣١] . وإذا كنا لا نعرف من آراء النسفي الفلسفية إلا ما ذكره البغدادي من انه « قال في كتابه المعروف بالمحصول بأن المبدع الأول ابدع النفس ، ثم ان الأول والثاني مدبرا العالم بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأربع » ، مما يحيلنا مباشرة إلى الفلسفة الهرمسية الحرانية ، فإن ما نشر من كتب معاصره وتلميذه الفيلسوف الإسماعيلي الشهير أبي يعقوب إسحاق بن احمد السجستاني او السجزي[٣٢] ـ والذي قتل هو الآخر بتركستان سنة ٣٣١ هـ بسبب آرائه ـ يعطينا صورة واضحة عن التقدم الذي حققته الحركة الإسماعيلية على صعيد البناء الفلسفي لعقيدتها ، وهو التقدم الذي مكن تلميذه الداعي الكبير احمد حميد الدين الكرماني (المتوفى سنة ٤١١ هـ) ، والمعاصر لابن سينا ، من صياغة الايديولوجيا الإسماعيلية صياغة فلسفية منظومية على النحو الذي شرحناه في فصل سابق (الفصل التاسع ف ٦) .

اما الفيلسوف الإسماعيلي الثالث المعاصر للنسفي والسجزي فهو ابو حاتم احمد بن حمدان الرازي المتوفى سنة ٣٢٢ هـ والذي كان له نفوذ ملحوظ في اصفهان والري حيث استمال إلى المذهب الإسماعيلي بعض الشخصيات الكبيرة مثل مرداويج القائد الذي كان قد

تمرد واستولى على اصفهان والري « وبعث بالرسل يحملون المال الكثير للمهدي في افريقية واعلن رغبته في الدخول في طاعته »[٣٣] . كان ابو حاتم الرازي من الأوائل الذين نظروا عقيدة الإسماعيلية ، ومن اشهر مؤلفاته كتابه « اعلام النبوة » الذي « تناول فيه الكلام على نظريات الإسماعيلية في الرسل وفي الله تعالى وفي النفس والهيولى والزمان والمكان » كما رد فيه على سميه ابي بكر بن زكريا الرازي الطبيب المعروف (توفي سنة ٣٢١ هـ) في مسألة النبوة . ولعل انكار هذا الأخير للنبوة هو الموضوع الوحيد الذي كان يفصله عن الفلاسفة الإسماعيليين المذكورين . اما فيما عدا هذه المسألة فلقد كان يصدر في فلسفته الروحانية عن نفس الفلسفة الهرمسية الحرانية التي كانوا يصدرون عنها . ولا بد من الإشارة هنا إلى النقاش الذي نشب بين هؤلاء الفلاسفة الإسماعيليين حول بعض قضايا المذهب . فلقد الف ابو حاتم الرازي كتاباً بعنوان « الاصلاح » اعترض فيه على بعض آراء النسفي الواردة في كتابه المحصول ، ثم ألف ابو يعقوب السجزي كتاباً بعنوان « النصرة » انتصر فيه للنسفي ضداً على أبي حاتم الرازي . وان دل هذا النقاش على شيء فإنما يدل على ان الدعوة الإسماعيلية التي كانت تعتمد السرية والكتمان قد تحولت ـ في ايران ـ إلى حركة فلسفية علنية مما كان لا بد ان ينعكس اثره على الحياة الفكرية في تلك البلاد .

وهكذا عرفت الاقاليم الإيرانية شخصيات فكرية أخرى **انخرطت في نفس الفلسفة دون ان تلتزم مع الحركة الإسماعيلية سياسياً** . من هذه الشخصيات ابو زيد البلخي الذي قال عنه ابو حيان التوحيدي في معرض حديثه عن رسائل اخوان الصفا انه كان ممن « ادعى ان الفلسفة مقاودة للشريعة ، والشريعة مشاكلة للفلسفة ، وان احداهما أمٌّ (= الفلسفة) والأخرى ظئر » وانه كان قد « أظهر مذهب الزيدية وانقاد لأمير خراسان (= نصر بن احمد المذكور آنفاً) الذي كتب له ان يعمل في نشر الفلسفة بشفاعة الشريعة ويدعو الناس إليها باللطف والشفعة والرغبة »[٣٤] . ويصف ابو حيان التوحيدي ابا زيد البلخي بأنه كان « سيد المشرق في انواع الحكمة »[٣٥] ويبالغ في تقديره فيقول عنه : « إنه لم يتقدم له شبيه في الأعصر الأوَل ولا يظن انه يوجد له نظير في مقبل الدهر » . لقد كان البلخي فعلاً شخصية علمية معروفة وكان يلقب بـ «جاحظ خراسان» لأنه كان اديباً ومتكلماً وفيلسوفاً[٣٦]. يقول عنه ابن النديم انه كان « يطوف البلاد ويجوب الأرض ، حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة » ، ويقول الرازي الطبيب انه درس الفلسفة عليه . هذا ويذكر ابو حيان التوحيدي كذلك ان ممن سار على نهج البلخي في « نشر الفلسفة بشفاعة الشريعة » ابو تمام النيسابوري وابو الحسن العامري[٣٧] .

وهكذا يبدو واضحاً أنه في الوقت الذي كانت قد تبلورت في بغداد مدرسة منطقية مشائية ، مع متى والفارابي (أوائل القرن الرابع الهجري) كانت قد تبلورت في خراسان وفارس **مدرسة فلسفية مضادة** ، هرمسية الأصول ، تزعمها أول الأمر فلاسفة اسماعيليون دعاة ، ثم آل أمرها الى فلاسفة أخرين غير ملتزمين مع الحركة الاسماعيلية . وكما انتهت

رئاسة مدرسة المنطقيين في بغداد الى أبي سليمان المنطقي معاصر ابن سينا يمكن القول إن مدرسة خراسان ، المنافسة لها قد انتهت رئاستها إلى هذا الأخير ، أعني ابن سينا . ولا يخفي الشيخ الرئيس ارتباطه بها فهو يخبرنا أن أباه وأخاه كانا « ممن أجاب داعي المصريين » أي الفاطميين ، وأن جماعة من الدعاة الاسماعيليين كانوا يترددون على بيت والده وأنه كان يسمع منهم كلاماً في «النفس والعقل » . . وأنهم قد دعوه الى اعتناق مذهبهم ، غير أن نفسه كما يقول لم تكن تميل الى ذلك . هذا من جهة ومن جهة أخرى يذكر الشيخ الرئيس بكثير من الاعتزاز أنه دخل « دار الكتب » السامانية على عهد نوح بن منصور ، وكانت مكتبة عظيمة نوه بها كثير من المؤرخين . يقول ابن سينا : « دخلت داراً ذات بيوتات كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها فوق بعض . في بيت منها كتب العربية والشعر ، وفي آخر كتب الفقه ، وكذلك في كل بيت علم مفرد . فطالعت فهرست كتب الأوائل وطلبت ما احتجت اليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس وما كنت رأيته قبل ولا رأيته ايضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها »[٣٨] .

وإذا كنا قد وقفنا هنا مع أقطاب المدرسة الفلسفية الهرمسية الإسماعيلية في خراسان وفارس فليس ذلك من أجل تبيان هوية من أسماهم ابن سينا بـ « المشرقيين » ، ولا من أجل بيان طبيعة المناخ الفكري الفلسفي العام الذي طبع فكر ابن سينا وأَلْهَمَه مشروع فلسفته المشرقية ، وحسب بل أيضاً ـ وهذا ما يهمنا هنا أكثر ـ من أجل التعرف على المصير التي آلت اليه الفلسفة الاسماعيلية في مهدها . **ذلك أنه إذا كان ابن سينا ، منظوراً إليه من زاوية انتظامه في تراث الكندي والفارابي تراث تنصيب العقل الكوني في الثقافة العربية ، يمثل لحظة انفجار تناقض العقل العربي مع نفسه ، كما بيّنا ذلك في الفقرة السابقة ، فإنه ـ أي ابن سينا نفسه ـ منظوراً إليه هذه المرة من زاوية تتويجه للمدرسة الفلسفية « المشرقية » الإسماعيلية المنشأ ، يمثل لحظة تأزم بل فشل الحركة الفكرية الإسماعيلية في خراسان وفارس** . وكما بينا ذلك من قبل فقد استهدفت هذه الحركة في أول أمرها السيطرة الفكرية وصولاً إلى السيطرة السياسية ، ولكن استراتيجيتها التي قامت على أساس نشر « الفلسفة المضادة » ، الفلسفة الهرمسية ، مع التفتح على العلوم العقلية الأرسطية كالمنطق والطبيعيات قد أدت في نهاية الأمر الى « ذوبان » **المذهب في الفلسفة** ، وكان ذلك بطبيعة الحال على حساب السياسة ، **فانقلبت الوسيلة الى غاية ولم يبق من ملامح الايديولوجيا الاسماعيلية في فلسفة ابن سينا سوى** تلك التطلعات نحو « المدينة الروحانية » التي جعلها أصحاب رسائل أخوان الصفا رمزاً للمدينة السياسية التي كانوا يحلمون بها[٣٩] . لقد انتصرت الهرمسية في شخص ابن سينا على الاستراتيجية الثقافية الاسماعيلية حين فرضت مدينتها الروحانية غاية بعد أن كانت مجرد وسيلة ، فأصبحت « اللذة العليا » التي حدثنا عنها ابن سينا من قبل بديلاً عن الثورة المسلحة : الهدف الأول والأخير للحركة الإسماعيلية . هكذا وضعت فلسفة ابن سينا المشرقية هذه

الحركة ، بفارس وخراسان ، في تناقض مع نفسها ، فأصبحت تعاني هي الأخرى من « أزمة الأسس » .

هذه « الأزمة » عانت منها الحركة الإسماعيلية بالمشرق ، وبدرجة أشد ، في المجال السياسي . لقد فشلت محاولات دعاتها الرامية الى ضم الأقاليم الايرانية الى الدول الفاطمية عن طريق استمالة الأمراء المحليين . وعندما تسلم البويهيون ، وهم من الشيعة المعتدلة ، زمام السلطة في بغداد فضل رؤساؤهم ممارسة السلطة الفعلية باسم الخليفة العباسي بدل التنازل عنها للخليفة الفاطمي . وإذا كان بعض الأمراء البويهيين قد سمحوا أحياناً للدعاة الإسماعيليين بالتحرك علناً في العراق وفارس ، فإن الدولة الغزوينية والدولة السلجوقية السنيتين اللتين قامتا على أنقاض الدولة السامانية ، قد شَنَّتا حملة واسعة رهيبة ضد الدعاة الإسماعيليين وأتباعهم فشردتهم وقتلتهم وأحرقت دور كتبهم . وقد امتدت الحملة الى العراق والشام بعد أن استولى السلاجقة على بغداد سنة ٤٤٧ هـ وحصل زعيمهم طغرل بك على لقب « السلطان » من طرف الخليفة العباسي القائم بأمر الله (٤٢٢ ـ ٤٦٧ هـ) . كان من الطبيعي إذن أن تراجع الحركة الإسماعيلية في العراق وإيران أسلوب عملها . لقد فشلت سياسة «التفتح» والعمل من أجل الهيمنة الفكرية واستمالة الأمراء المحليين فلم يبق إلا العمل السري . وهذا ما لجأت إليه بقيادة حسن الصباح . لقد دخل هذا الرجل أول الأمر في خدمة السلاطين السلاجقة غير أن الوزير نظام الملك ارتاب فيه فطرده . التحق حسن الصباح بمصر حيث سطع نجمه وأثار مخاوف بعض كبار رجال الدولة الفاطمية لمنافسته إياهم فعملوا على سجنه وطرده فعاد إلى فارس حيث انكب على تنظيم الحركة الإسماعيلية تنظيماً سرياً محكماً على أساس الولاء الشخصي . وقد تمكن من الاستيلاء على كثير من القلاع الحصينة وفي مقدمتها قلعة الموت التي جعلها مقراً له ابتداء من عام ٤٨٣ هـ . وعندما بويع الخليفة الفاطمي المستعلي بالله (٤٨٧ هـ ـ ٤٩٥ هـ) بعد وفاة أبيه الخليفة المستنصر بدل أخيه أبي منصور نزار الذي كان ولياً للعهد ، انضم حسن الصباح إلى المناهضين للمستعلي المناصرين لنزار . وعندما قتل هذا الأخير في القاهرة سنة ٤٨٨ هـ أصبح زعيم الحركة الإسماعيلية الجديدة النزارية في العراق وفارس وأخذ يدعو الى « الأمام المستور » بعد أن كانت الدعوة من قبل الى الخليفة الفاطمي الظاهر . لقد نصب حسن الصباح نفسه نائباً للامام وارتكز على مبدأ « التعليم » (أي ضرورة الأخذ من « المعلم » : الامام المعصوم) . وهكذا طرح جانباً الدعوة الفكرية النظرية واتخذ من مبدأ « التعليم » وسيلة لربط الاتباع بحركته معتمداً السيطرة السيكولوجية وإحكام التنظيم . وقد حقق بذلك نجاحاً خارقاً مما مكنه من انشاء تنظيمات سرية محكمة زرعت الخوف والارهاب (بأعمالها « الفدائية » وبنجاح دعوتها إلى الارتباط بـ « المعلم »، أي الإمام المستور) في أوصال الدولة السلجوقية وبلاط الخلافة العباسية . وكما جندت هذه الأخيرة عساكرها لمقاتلة « العصابات » الصبّاحية المسلحة جندت أيضاً

الفقهاء والمتكلمين لابطال نظرية « المعلم » و « التعليم » ، أساس دعوته ، وكان على رأس من جُنِّد لهذه المهمة أبو حامد الغزالي .

- ٦ -

كان الحديث في الفقرات الماضية يدور حول تطور العلاقات بين « البيان » و « البرهان » من جهة وبين « البرهان » و « العرفان » من جهة ثانية ، وبقي علينا الآن أن نقول كلمة عن تطور العلاقة بين « العرفان » و « البيان » حتى تكتمل لدينا أهم مظاهر « أزمة الأسس » في الثقافة العربية موضوع بحثنا في هذا الفصل . ولا بد من الإشارة أولاً وقبل كل شيء إلى أننا عندما كنا نتحدث عن « العرفان » في الفقرات الماضية فانما كنا نعني العرفان الشيعي ، والإسماعيلي بكيفية أخص ، أما العرفان الصوفي فلقد سكتنا عنه تماماً ، ليس فقط بسبب « عيب » اللغة الذي اشتكينا منه في مستهل هذا الفصل ، بل أيضاً بسبب اختلاف وظيفة كل منهما داخل الحياة العربية : لقد كان العرفان الشيعي يوظف الهرمسية ضد الدولة العباسية وايديولوجيتها السنية « البيانية » . أما العرفان الصوفي فوضعيته تختلف . ويهمنا هنا رسم معالم هذه الوضعية .

ليس ثمة شك في اشتراك العرفان الشيعي والعرفان الصوفي في أصل واحد هو الهرمسية . ولذلك فالتمييز بينهما من الناحية الايبيستيمولوجية لا معنى له تماماً ، ولكن التمييز بينهما يصبح ضرورياً إذا نظرنا الى الوظيفة الايديولوجية ـ السياسية التي كانت لكل منهما داخل الحياة العربية . وكما بينا قبل فان الصراع بين أهل السنة والشيعة كان صراعاً سياسياً وبالتالي فالعلاقة بين « البيان » وبين العرفان الشيعي كانت تحكمها السياسة . أما النزاع بين أهل السنة والمتصوفة فقد كان نزاعاً معرفياً محضاً . وإذا كانت تبرز أحياناً على سطح هذا النزاع مظاهر سياسية فلقد كانت تقع دوماً داخل دائرة الايديولوجيا العامة للدولة السنية لا خارجها ولا ضدها . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لقد ظل المتصوفة على الدوام يضايقون الشيعة وينافسونهم على الهرمسية ويتبنون الهيكل العام لمدينتهم الروحية مجرداً عن الوظيفة السياسية التي مَنَحَتْهَا له الإسماعيلية ، بل أكثر من ذلك نافسوهم على أئمتهم الأوائل ، ولكن في اطار ديني فقط .

نعم كانت الشيعة « أول من تهرمس في الإسلام » ولكن التداخل بين غلاة الشيعة وأئمتها إلى جعفر الصادق من جهة وبين المتصوفة من جهة ثانية حقيقة تاريخية لا غبار عليها ، ولم يبدأ الانفصال بين الطرفين الا بقيام القطيعة النهائية بين الدول العباسية والمعارضة الشيعية مع ظهور الحركة الاسماعيلية ، الباطنية . حينئذ فقط وجد المتصوفة أنفسهم ازاء اختيار : إما « الخروج » على الدولة ، وإما العمل معها أو على الأقل عدم التعرض لسياستها . هكذا أخذ يتبلور ما سيعرف فيما بعد بـ « التصوف السني » أي التصوف الذي يتحرك داخل ايديولوجيا أهل السنة ، وبالخصوص خارج الحركات الباطنية .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لا بد من التذكير هنا بأن العصر الذي ظهرت فيه الباطنية وحصلت فيه القطيعة بين الشيعة والمتصوفة هو عصر المأمون ، عصر هيمنة المعتزلة ومحنة « أهل السنة » من الحنابلة خاصة بسبب قضية « خلق القرآن » ، وهو كذلك عصر « تقنين الرأي » و « التشريع للمشرع » مع الشافعي . . أضف الى ذلك ما عرفه هذا العصر من صنوف « الفتن » السياسية التي لم تكن الحرب الأهلية بين المأمون وأخيه الأمين الا واحدة منها . . . . ومن دون شك فلقد كانت هذه التناقضات والصراعات مدعاة للوقوع في الحيرة والشك ، بل في « **أزمات** » **فكرية** .

كان الحارث بن أسد **المحاسبي** (١٦٥ ـ ٢٤٣ هـ) المحدث والفقيه والمتكلم من أولئك الذين انعكست أزمة العصر في نفوسهم فعانوا منها في حياتهم الروحية ، ولربما المادية كذلك . غير أن المحاسبي كان الوحيد ـ فيما نعلم ـ الذي وعى هذه الأزمة وحاول تجاوزها ، **أعني الهروب منها بوعي** ، تماماً مثلما سيفعل الغزالي بعده بنحو ثلاثة قرون . وقد ترك لنا المحاسبي ، كما فعل الغزالي أيضاً تحليلاً لأزمته الروحية تلك ، أراد منه ، كما سيفعل الغزالي كذلك ، **تبرير انتقاله** من « **البيان** » كما كان يمارسه ويقننه الفقهاء والمتكلمون **الى** « **العرفان** » كما كان يمارسه المتصوفة ، دون أن يخفي حرصه على التمسك بـ « المعقول الديني » العربي كما يقرره الكتاب والسنة ، الشيء الذي يعني على المستوى الابيستيمولوجي الذي نتحرك فيه : **تحقيق نوع من المصالحة بين** « **البيان** » **و** « **العرفان** » . يقول المحاسبي في سياق عرضه لازمته الفكرية : « فلم أزل برهة من عمري أنظر اختلاف الأمة والتمس المنهاج الواضح (. . .) ونظرت في مذاهبها وأقاويلها فعقلت ذلك ما قدر لي ورأيت اختلافهم بحراً عميقاً غرق فيه ناس كثيرٌ وسلم فيه عصابة قليلة (. . . .) اني تدبرت أحوالنا في دهرنا هذا (. . .) فرأيت زماناً مستصعباً قد تبدلت فيه شرائع الإيمان وانتقضت فيه عرى الاسلام (. . .) فالضمائر والأحوال في دهرنا بخلاف أحوال السلف وضمائرهم » . ثم يضيف : « على أن الله لم يُخْلِ دنياه من غرباء على عصرهم ينتمون الى فرقة الرسول الناجية (. . .) ـ وقد ـ قيض لي الرؤوف بعباده قوماً وجدت فيهم دلائل التقوى وأعلام الورع وايثار الآخرة على الدنيا (. . .) فهم أئمة الهدى (. . .) فقهاء في دين الله (. . .) تاركين للتعمق والاغلاء (. . .) مبغضين للجدل والمراء (. . . .) فأصبحت راغباً في مذاهبهم مقتبساً من فوائدهم (. . .) ففتح الله علي علما اتضح لي برهانه (. . . .) فاعتقدته في سريرتي وانطويت عليه بضميري وجعلته أساس ديني . . . »[٤٠] .

هكذا تحول المحاسبي من الفقه والكلام إلى التصوف و « العرفان » ، ولكن دون ان يخرج نفسه من دائرة « البيان » : **لقد اراد ان يأخذ من الهرمسية الطريق والمنهج ويترك المحتوى والمضمون** ، **فهل** « استقام » له ذلك ؟

لقد ركز المحاسبي على ما سيسميه الغزالي بـ « علم المعاملة » فانشغل بالتأليف في

الزهد والخشوع والتوبة واحوال النفس ، وقد بلغ « القمة » في هذا المجال بكتابه « الرعاية لحقوق الله »[41] الذي يعتبره النقاد ، قديماً وحديثاً ، احد الكتابين اللذين اعتمد عليهما الغزالي في كتابه « إحياء علوم الدين» . اما « علم المكاشفة » - بإصطلاح الغزالي - فقد ألف فيه كتاب « ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه » وكتاب « فهم القرآن »[42] ، وفيهما يحاول المحاسبي ان يعطي لـ « العقل » معنى عرفانياً بالإعتماد على الكتاب والسنة . فليس العقل كما يقول « قوم من المتكلمين : هو صفوة الروح » ولا هو « معرفة نظمها الله ووضعها في عباده يزيد ويتسع بالعلم المكتسب »[43] ، ولا هو بالأحرى استدلال بالشاهد على الغائب ، بل هو « غريزة » يعيها الانسان في ذاته بالعقل من الله اي بالأخذ منه ، اي بفهم بيان الله إلى الناس سواء كان البيان في صورة « عيان ظاهر » كبيان الأشياء بذواتها (وهو ما يسميه الجاحظ بـ «النصبة» إذ «الأشياء تبين للناظر المتوسم والعاقل المتبين بذواتها ويعجب من تركيب الله فيها وآثار صنعته في ظاهرها »[44]) ، او كان في صورة « خبر قاهر » من كتاب او سنة . وبالإضافة إلى هذا العقل الذي هو « فهم البيان » والذي يستوي فيه « أهل الهدى وأهل الضلالة » هناك ما يتميز به أهل الهدى من بصيرة ومعرفة يفهمون بها « حقائق معاني البيان » ، ويعقلون « عِظَمَ قَدْرِ الله . . . وعقابه وثوابه » فيهابونه ويشتاقون إليه ويتوصلون إلى معاينته كما تعاين العين الأشياء التي تبصرها . وواضح ان المحاسبي يريد بهذا المعنى « العرفاني » الذي يعطيه للعقل ان يؤسس العقل والمعقولية على الله ، وليس العكس كما فعل المتكلمون الذين بنوْا الألوهية وتصورهم لله على العقل . وبعبارة أخرى ان المحاسبي يريد تأسيس « البيان » على « العرفان » ، فماذا كان رد فعل أصحاب هذا وأصحاب ذاك ؟

لقد اثار المحاسبي عداء جميع الأطراف عليه : عاداه المعتزلة لأنه هاجمهم ووصفهم بـ «اهل البدع» وعاداه الشيعة لأنه كان ضدهم سياسياً وعقائدياً واتهم فريقاً منهم بالكفر ، وعاداه الفقهاء لأنه انتقدهم بسبب انصرافهم عن « علوم القلب » إلى الجدل والانشغال بالفتيا والقضاء . اما الصوفية فعلى الرغم من تفضيله لهم وانتسابه اليهم فقد تحفظوا منه لأنه لم « يقطع » مع علم الكلام بل بقي « يدنس نفسه » به . على ان اشد الناس قساوة عليه هم الحنابلة : فعلى الرغم من ان الإمام احمد بن حنبل قد نظر بعين العطف إلى ورع المحاسبي وتقواه فإنه لم يخف تضايقه بل محاربته لمنهجه اي لطريقته في فهم «البيان» . لقد هجره ابن حنبل وصد الناس عنه . وعندما توفى هذا الأخير نال المحاسبي من الحنابلة بعد « الانقلاب السني» في عهد المتوكل ما لم ينله من المضايقة في عهد سيطرة المعتزلة الذين اقتصروا على تجاهله . لقد اشتدت مضايقات الحنابلة عليه حتى اضطر إلى الاختفاء في داره إلى أن «مات فيها ولم يُصَلِّ عليه إلا أربعة نفر»[45] .

فشلت محاولة المحاسبي ليس فقط بسبب محاربة الحنابلة له بل ايضاً لأن الاتجاه العام للفكر العربي في عصره كان يسير نحو تحالف « البيان » و « البرهان » ضداً على « العرفان » -

استراتيجية المأمون ـ كما بينا ذلك قبل . أما التصوف فقد سار في اتجاه التوغل في الهرمسية : فظهر المتصوفة الكبار أصحاب الشطحات كالبسطامي (المتوفى سنة ٢٦١ هـ) وأصحاب وحدة الشهود كالجنيد (المتوفى سنة ٢٩٧ هـ) كما ظهر بينهم من استخف بالواجبات والطقوس الدينية متذرعاً بانشغاله بمراقبة الله مراقبة روحية . وكان من نتيجة ذلك كله ان ترسخت العداوة بين المتصوفة والفقهاء مما كان سبباً في سلسلة من الاضطهادات والمحن تعرض لها المتصوفة على أيدي الفقهاء وقد بلغت قمتها في المحنة المعروفة بمحنة غلام الخليل « وهي المحنة التي اتهم فيها نحو سبعين صوفياً ، من بينهم الجنيد شيخ الطائفة ببغداد ، وحوكموا وحكم عليهم بالاعدام ثم افرج عنهم »[٤٦] .

لربما كانت الحملة التي شنها الفقهاء على المتصوفة هي التي دفعتهم إلى الانتظام في جماعات و« طرق » لكل منها شيخها ، فتحول التصوف من تجربة ذاتية يعيشها الفرد إلى « مملكة روحية » منظمة تنظيماً هرمياً يستنسخ في هيكله العام التنظيمات الشيعية « حتى رأينا التصوف بعد قرن يتخذ طابع الإسماعيلية الكامل بقوله بالمنازل وتدرج المعرفة والسلوك »[٤٧] . وهكذا عمد المتصوفة إلى منافسة الشيعة في كثير من مبادئها فقالوا بالولاية في مقابل الامامة ونسبوا نوعاً من العصمة لأوليائهم وجعلوا من « القطب » ـ او « الغوث » ـ المعلم الأكبر وقالوا فيما بعد بـ « الحقيقة المحمدية » التي بنوا عليها نظاماً للوجود على غرار « الانطولوجيا» النبوية السبعية الاسماعيلية . ليس هذا وحسب ، بل لقد نافس المتصوفة الشيعة وضايقوهم حتى في مجال الانتساب الى علي بن ابي طالب واعطوا لمفهوم « اهل البيت » معنى واسعاً إذ جعلوه يشمل المسلمين جميعاً[٤٨] . وهكذا توغل المتصوفة في عقر دار الشيعة ونافسوهم على اسلحتهم ونزعوا عنها طابعها السياسي واضفوا عليها طابعاً دينياً محضاً ، وفضلاً عن ذلك هادنوا الدولة بل خدموها إذ كانوا «لا يريدون الخروج على الولاة بالسيف وان كانوا ظلمة »[٤٩] .

ربما كان هذا الموقف المزدوج الذي سلكه المتصوفة : منافسة الشيعة في سلاحهم ونزع الطابع السياسي عنه من جهة ، ومهادنة الدولة أو خدمتها من جهة أخرى ، هو الذي جعل الأمور تسير نحو تقويم جديد للتصوف من جانب اهل السنة الاشاعرة والعمل بالتالي على اعادة كتابة تاريخه بالشكل الذي يضفي عليه المشروعية « السنية » . وهكذا ظهرت محاولات ملحة للمصالحة بين «البيان» و«العرفان» الصوفي. ولعل اقدم واهم هذه المحاولات تلك التي قام بها ابو بكر محمد الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠ هـ بكتابه الشهير «التعرف لمذهب اهل التصوف».

يقول الكلاباذي الفقيه الحنفي « المتصوف » ان الله جعل في امة محمد « صفوة واخيارا (. . .) صدقت مجاهداتهم فنالوا علوم الدراسة وخلصت عليها معاملاتهم فمنحوا علوم الوراثة (. . .) فهموا عن الله وساروا الى الله واعرضوا عما سوى الله (. . .) ودائع الله بين خليقته ، وصفوته في بريئته ، ووصاياه لنبيه وخباياه عن صفيه » ثم بعد هؤلاء « السلف »

حدث الاهمال والانحراف فأدخل في التصوف « ما ليس منه ونسب اليه ما ليس فيه (. . .) فنفرت القلوب منه وانصرفت النفس عنه » . ثم يضيف « فدعاني ذلك الى ان رسمت في كتابي هذا وصف طريقتهم وبيان نحلتهم وسيرتهم من القول في التوحيد والصفات وسائر ما يتصل به مما وقعت الشبهة فيه عند من لم يعرف مذاهبهم (. . .) وكشفت بلسان العلم ما امكن كشفه ووصفت بظاهر البيان ما صلح وصفه ليفهمه من لم يفهم اشاراتهم ويدركه من لم يدرك عباراتهم وينتفي عنهم خرص المتخرصين وسوء تأويل الجاهلين . . . »[٥٠] . وبعد هذه المقدمة التي تنطق باهداف الكتاب تبدأ عملية اضفاء الشرعية « السنية » على التصوف بالرجوع بمعنى كلمة « الصوفية » الى « اوصاف اهل الصُّفَّة الذين كانوا على عهد رسول الله » أو إلى الصوف « لباس الأنبياء وزي الأولياء»[٥١] من جهة، وبربط نسبهم الروحي بأبي موسى الأشعري والحسن البصري والحسن والحسين وعلي بن ابي طالب . . . من جهة اخرى. ثم يأتي شرح قولهم في التوحيد والصفات ، وهنا يلبس الكلاباذي المتصوفة لباسا اشعريا ناصعا فيقول عنهم انهم « اجمعوا » على ان القرآن ليس بمخلوق ، وان الله يرى بالابصار في الآخرة وانه خالق افعال العباد ، وانه خلق فيهم الاستطاعة وان لهم بسببها افعالا واكتسابا وانه يفعل ما يشاء بعباده « كان ذلك اصلح لهم او لم يكن » الى غير ذلك من المعتقدات الاشعرية التي يجعل الكلاباذي المتصوفة « مجمعين » عليها[٥٢]، بالاضافة الى وصفهم بأنهم « يأخذون لانفسهم بالاحوط والاوثق فيما اختلف فيه الفقهاء وهم مع اجماع الفريقين ما امكن ويرون اختلاف الفقهاء صوابا ولا يعترض الواحد منهم على الآخر وكل مجتهد عندهم مصيب »[٥٣] .
بعد ذلك ، وبعد ذلك فقط ينتقل الى الكلام عن علوم الصوفية التي تبدأ بـ « تصحيح الأعمال » بمعرفة الاحكام الشرعية من اصول الفقه وفروعه قبل الخوض في « علوم الخواطر وعلوم المشاهدات والمكاشفات » التي يعرضها الكلاباذي بتركيز واحتياط كبيرين وبالصورة التي تجعلها لا تصطدم في اطروحاتها ومفاهيمها بالعقيدة السنية الاشعرية . ان كتاب « التعرف » فتوى فقهية ذكية لادخال التصوف في دائرة « الحلال » بل في دائرة « المستحب » من وجهة نظر اكثر اهل السنة تشددا .

ولابد من الاشارة هنا الى كتاب « اللمع » لابي نصر السراج الطوسي المتوفى سنة ٣٧٨هـ والذي كان معاصرا للكلاباذي وعمل مثله على التماس المشروعية « السنية» للتصوف برد مسائله الى القرآن والسنة وتأسيس أقاويل المتصوفة على آيات وأحاديث ومرويات عن الصحابة ، ويعتبر كتابه فضلا عن ذلك من اهم واقدم المراجع في تاريخ التصوف الاسلامي .
اما ابو طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦هـ والذي عاش في نفس الفترة فقد اتجه بكتابه الشهير «قوت القلوب» إلى « علم المعاملة» ، الى السلوك الصوفي ، فكان امتدادا لكتاب «الرعاية لحقوق الله» للحارث المحاسبي . وكما أشرنا إلى ذلك قبل فيكاد يكون عمل الغزالي في كتابه «احياء علوم الدين» مقتصرا على نقل مادة هذين الكتابين واعادة تنظيمها وتبويبها ، حتى قال ابن تيمية

«ان كتاب الاحياء للغزالي يغني عنه كتاب الرعاية للحارث المحاسبي وقوت القلوب لأبي طالب المكي». واما أبو عبد الرحمان السلمي المتوفى سنة ٤١٢ هـ صاحب كتاب «طبقات الصوفية» وكتاب «تاريخ اهل الصُفة» وغيرهما فلقد كان استاذا لعدد كبير من رجالات التصوف في القرن الخامس الهجري . ومن ابرز تلامذته ابو سعيد بن ابي الخير (٣٥٧ - ٤٤٠هـ) الصوفي الفارسي الشهير الذي نال «الخرقة الاولى» على يديه ،(٥٤) وابو القاسم القشيري (٣٧٦ - ٤٦٥هـ) الذي ألف سنة ٤٣٧هـ رسالته الشهيرة والمعروفة باسمه والتي «رَسَّمَ» فيها محاولة الكلاباذي والسراج فاصبحت بذلك المشروعية «السنية» للعرفان الصوفي قضية منتهية ، مما سمح للغزالي ، بعده مباشرة ، بالغوص بعيداً ليس فقط في «علم المعاملة» كما فعل في «الاحياء» بل أيضاً في «علم المكاشفة» الذي خصص له عدة كتب تندرج كلها في ما سماه «المضنون به على غير اهله» كما سنرى في الفقرة التالية.

ولا يمكن ختم هذه الفقرة والانتقال الى الغزالي دون الاشارة الى التطور الذي عرفه التصوف على الصعيد الاجتماعي والسياسي . **لقد تحول التصوف الى مؤسسات دينية اجتماعية وسياسية** في خراسان وفارس والعراق على عهد الدولتين السنيتين الغزوينية والسلجوقية ، مؤسسات ينتظم اعضاؤ ها في خانقاهات (=تكايا، ربط) يديرها شيوخ وترعاها الدولة وتلتمس السند الشعبي منها وبواسطتها . وكان ابو سعيد بن ابي الخير المشار اليه آنفا على رأس شيوخ الخانقاهات في النصف الاول من القرن الخامس الهجري ويعتبر اول من شرع لنظام الحياة فيها فأدار عددا منها وعقد المجالس لمناظرة علماء «الظاهر» وائمة المذاهب . وبعبارة قصيرة قاد ابو سعيد حركة صوفية واسعة النطاق في اقليم خراسان وخصوصا على عهد السلاجقة الذين فسحوا المجال للمتصوفة ليعملوا كحزب منظم مهمته «تأطير الجماهير» روحيا وبالتالي سياسيا . قال الوزير السلجوقي الشهير نظام الملك الذي بقي في الوزارة ثلاثين سنة وكان الامر له كله «وليس للسلطان السلجوقي غير التخت والصيد» قال لسلطانه الذي عاتبه على الانفاق بسخاء على المتصوفة اني «اقمت لك جيشا يسمى جيش الليل ، اذا نامت جيوشك ليلا قامت جيوش الليل على اقدامها صفوفا بين يدي ربهم فارسلوا دموعهم واطلقوا ألسنتهم ومَدُّوا الى الله اكفهم بالدعاء لك ولجيوشك (. . .) فانت وجيوشك في خفارتهم تعيشون ، وبدعائهم تبيتون وببركاتهم تُمْطَرون وترزقون» ، وتقول الرواية «فقبل ملك شاه وسكت»(٥٥) .

هل نحتاج الى القول ان الهدف من ذلك كله كان : مقاومة الدعاية الفاطمية وبصورة خاصة الحركة الباطنية «التعليمية» التي كان يقودها حسن الصباح ؟ لنكتف بالاشارة الى ان الوزير نظام الملك الذي وظف العلماء والفقهاء وعلى رأسهم الغزالي للرد على «التعليمية» لم يمت ميتة طبيعية . لقد اغتاله احد افراد «فداوية» حسن الصباح . . لنختم هذه الفقرة بالقول اذن : انه الخطر الذي كان يمثله العرفان الشيعي ، اثناء المد الفاطمي في القرنين

الرابع والخامس ، على الخلافة العباسية ودولها السنية ، هـو الذي فـرض المصالحـة بل التحالف بين العرفان الصوفي والبيان العربي ، انه تتويج لـ« ازمة الاسس » في الثقافة العربية ، لا بل تأسيس وترسيم لأزمة العقل العربي .

- ٧ -

استعرضنا في الفقرات السالفـة مظاهـر « ازمة الاسس » في الفكـر العربي ، الازمـة الراجعة الى تصادم وتداخل النظم المعرفية المتنافسة داخله : « البيان » مع « البرهان » من جهة ، و« البرهان » مع « العرفان » من جهة ثانية ، ثم « البيان » مع « العرفان » من جهة ثالثة . وكان من الطبيعي ، خصوصا والامر يتعلق بتصادم بنيات فكرية وليس بصراع اضداد ، كان من الطبيعي ان يتطور التصادم والتداخل بين تلك البنيات من تصادم ثنائي (مثنى مثنى) الى تصادم عام بين تلك البنيات جميعها . وهذا ما حدث فعلا ، وكان ابو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـ) هو الذي تشخص في تجربته الروحية وانتاجه الفكري هذا التصادم والتداخل.

يقول ابو حامد محللا تجربته الفكرية وازمته الروحية : «ان اختلاف الخلق في الاديان والملل ثم اختلاف الائمة في المذاهب مع كثرة الفرق وتباين الطرق ، بحر عميق غرق فيه الاكثرون وما نجا منه الا الاقلون ، وكل فريق يزعم انه الناجي » ثم يضيف : « ولم ازل في عنفوان شبابي وريعان عمري منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين الى الآن وقد أناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة هذا البحر العميق (. . .) لا اغادر باطنيا الا واحب ان اطلع على باطنيته ولا ظاهريا الا واريد ان اعلم حاصل ظاهريته ولا فلسفيا الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلما الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ولا صوفيا الا واحرص على العثور على سر صوفيته ولا متعبدا الا واترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ولا زنديقا معطلاً الا واتجسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته » . يتعلق الامر اذن باستعراض عام لاقاويل واطروحات مختلف التيارات والمذاهب الفكرية التي عرفها الفكر العربي الى عهده . وكما يقول الغزالي فقد قام بهذا الاستعراض لـ «**اصناف الطالبين**» اي الباحثين عن الحقيقة ، بعد ان كان قد انحلت عنه « رابطة التقليد » وانكسرت عليه « العقائد الموروثة » ، وذلك بهدف البحث عن « العلم بحقائق الامور » اي « العلم اليقيني . . . الذي . . . لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم »[٥٦] .

لنترك جانبا ما يقوله الغزالي بعد ذلك عن طريق توصله الى هذا « العلم اليقيني » وعن الكيفية التي «تجاوز » بها ازمته الروحية ، فصاحب « المنقذ من الضلال » يحكي ذلك كله بعد ان اجتاز « الازمة » ، اي بعد ان اختار العرفان الصوفي ، وبالتالي فان سرده لـ« وقائع » تلك الازمة سيكون محكوما بهذا الاختيار . وبعبارة اخرى **فالغزالي يقوم هنا باعادة بناء تجربته بَعْدِيًا ومن منطلق لاحق ، وليس باستعادتها كما كانت بالفعل** . لنترك اذن خطاب « المنقذ » ولنتجه

الى ما يهمنا اكثر وهو الكيفية التي حاول بها الغزالي ترتيب العلاقات بين « البيان » و« البرهان » و« العرفان » ، مستندين على العوامل الموضوعية التي وجهته ، بهذا القدر او ذاك ، فيما قام به من ردود فعل واختيارات .

لنلاحظ اولا ان الغزالي الذي ولد بقرية غزالة قرب مدينة طوس بخراسان عاش ودرس وتكون في فترة « الانقلاب الاشعري » على المعتزلة ، وهو الانقلاب الذي حدث مع تولي نظام الملك الوزارة في الدولة السلجوقية خلفا للوزير ابي مضر منصور بن محمد الكندري الذي كان حنفيا معتزليا . لقد تعرض الاشاعرة في عهد الكندري لمحنة « طار شررها فَمَلأ الآفاق وطال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق » فاضطهدوا ومنعوا من الوعظ والتدريس والخطابة في الجوامع وتعرض زعماؤ هم للاعتقال والتشريد .[٥٧] لقد كان على رأس هؤلاء ابو المعالي الجويني الذي اضطر الى الهجرة من نيسابور الى مكة والمدينة (ولذلك لقب بامام الحرمين) . ودامت هذه المحنة اكثر من عشر سنوات ولم تنته الا بمقتل الوزير الكندري سنة ٤٥٦ هـ وتولِّي نظام الملك منصب الوزارة ومناصرته للشافعية والاشاعرة ضدا على الحنفية والمعتزلة الذين قادوا الحملة المذكورة . عند ذاك عاد زعماء الاشاعرة الى نيسابور وعلى رأسهم امام الحرمين الجويني الذي سيتولى التدريس في المدرسة التي انشأها نظام الملك هناك (المدرسة النظامية) بهدف تقرير مذهب الشافعية في الفقه ومذهب الاشاعرة في العقيدة والدفاع عنهما . وكان الغزالي قد التحق بنيسابور سنة ٤٧٠ هـ للدراسة على الجويني ، فمكث هناك ثماني سنوات يدرس ويشارك في المناظرات ويقوم بوظيفة معيد للدروس (= استاذ مساعد) . وعندما توفي استاذه ٤٧٨ هـ التحق بحاشية الوزير نظام الملك وانتظم في سلك العلماء والفقهاء الذين احاط هذا الاخير نفسه بهم وشاركهم الغزالي في مناظراتهم ومناقشاتهم وظهر تفوقه عليهم فعينه الوزير نظام الملك استاذا في مدرسته النظامية ببغداد سنة ٤٨٤ هـ . واذا اضفنا الى ذلك كله ما ابرزناه في الفقرة السابقة من تشجيع نظام الملك للتصوف والمتصوفة ادركنا الى اي مدى سيكون موقف الغزالي من « اصناف الطالبين » من متكلمين وباطنية وفلاسفة ومتصوفة ، محكوما بايديولوجية الدولة التي تكوَّن في مدارسها وعمل في بلاطها وتولى التدريس باسمها في اكبر معاهدها . . الايديولوجيا المؤسسة على الجمع بين الفقه الشافعي والعقيدة الاشعرية والتصوف .

ليس هذا وحسب بل ان موقف الغزالي من « اصناف الطالبين » ستمليه عليه الدولة املاء وذلك حينما طلب منه الخليفة المستظهري التأليف في الرد على الباطنية ، اي الحركة الاسماعيلية « التعليمية » التي كان يقودها حسن الصباح والتي تحدثنا عنها قبل. وكما يقول الغزالي نفسه فـ« الاوامر الشريفة المقدسة المستظهرية » هي التي الزمته بـ « تصنيف كتاب في الرد على الباطنية »[٥٨] . واذا اضفنا الى هذا ان الرد على الباطنية ، اي على الفلسفة الاسماعيلية ، يتطلب ليس فقط الاطلاع على هذه الفلسفة ، بل الرجوع ايضا الى « الفلسفة »

باطلاق ، وبالتالي الرد على الفلاسفة كذلك نظرا للارتباط العضوي بين الفلسفة الاسماعيلية والفلسفة « اليونانية » كما قررها ابن سينا ، واذا تذكرنا من جهة اخرى ان « طريقة المتقدمين » في علم الكلام كانت قد وقعت في مأزق بعد الباقلاني كما ابرزنا ذلك في فصل سابق (الفصل السادس ، ف ٥) وان ابا المعالي الجويني استاذ الغزالي قد دشن العمل بـ « طريقة المتأخرين » التي تخلت عن الاستدلال بالشاهد على الغائب وتبنت عوضه القياس الارسطي ، ادركنا الى اي مدى ستكون حاجة الغزالي الى المنطق، والى القياس الارسطي بالذات : انه سيكون في حاجة اليه لتقرير عقائد الاشعرية ضداً على المعتزلة الذين ظلوا متمسكين بمنهجهم المفضل ، الاستدلال بالشاهد على الغائب ، وسيكون في حاجة اليه اكثر للرد على « التعليمية » الذين يبطلون « الرأي » و« القياس » ويقولون بضرورة الاخذ من « المعلم » ، وسيكون في حاجة اليه أخيرا لبيان « تهافت الفلاسفة » انفسهم .

هذه الحاجة الماسة الى المنطق ستدفع الغزالي الى فصله عن الفلسفة واعتباره مجرد « آلة لا يتعلق شيء منها بالدين نفيا واثباتا ، بل هي النظر في كيفية طرق الاستدلال والمقاييس . . . » وانها « من جنس ما ذكره المتكلمون واهل النظر في الادلة » وبالتالي فان المنطق لا يختلف عن ذلك الا « بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعبات »[٥٩] . ليس هذا وحسب ، بل ان الغزالي يذهب في محاولته « تَبْيِئَةِ » المنطق داخل الفكر السني الى حد القول انه هو نفسه « القسطاس المستقيم » الذي عرض به القرآن العقيدة الاسلامية ورد به على المجادلين الكفار ، وان اشكال القياس الارسطي هي نفسها « موازين القرآن »[٦٠] . ويؤكد الغزالي في مختلف كتبه ان « المنطق » ليس يونانياً الا بالاسم ، اما مضمونه فهو عبارة عن قواعد التفكير التي يشترك فيها البشر جميعاً والتي يوزن بها صحيح الكلام من فاسده ، فهو بهذا الاعتبار « محك النظر » و « معيار العلم » و « القسطاس المستقيم » و « مدارك العقول » ، فهو ضروري اذن في « جميع العلوم النظرية العقلية منها والفقهية » . هو ضروري في علم الكلام « لرد الضلالات والبدع وازالة الشبهات (. . .) وحراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة » ويضيف الغزالي : « وبِجِنْسِه يتعلق الذي صنفناه في تهافت الفلاسفة والذي اوردناه في الرد على الباطنية في الكتاب الملقب بالمستظهري وفي كتاب حجة الحق وقواصم الباطنية وفي كتاب مفصل الخلاف في اصول الدين » . واذن فالحاجة الى المنطق تمليها بالدرجة الاولى الحاجة الى الرد على الفلاسفة والباطنية . وانما كان المنطق ضرورياً في هذا المجال لأنه « آلة يعرف بها طريق المجادلة ، بل طريق المحاجة بالبرهان الحقيقي » ويضيف الغزالي : « وقد اودعناه كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم على وجه لا يلفي مثله للفقهاء والمتكلمين ، ولا يثق بحقيقة الحجة والشبهة من لم يحط بهما علماً »[٦١] . والمنطق ضروري كذلك في الفقه لأن « النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات » إلا في المقدمات ، أما طرق ترتيب النظر وشروطه واختباره فواحدة[٦٢] . ومن هنا

كان من لا يعرف المنطق « لا ثقة بعلومه اصلا »[٦٣] . نعم ان القياس الفقهي ، قياس الفرع على الاصل ، يكفي في استثمار الادلة الشرعية « الكتاب والسنة والاجماع) واستنباط الاحكام منها ، لأن المطلوب في الفقه هو غلبة الظن فقط وليس اليقين[٦٤] . ومع ذلك فالفقيه في حاجة الى المنطق ، ليس فقط من اجل ممارسة القياس الفقهي ممارسة صحيحة سليمة ، بل أيضاً من اجل مجادلة الفقهاء الآخرين والانتصار عليهم ، خصوصاً اتباع المذهب الحنفي . ان الغزالي شافعي والدولة التي يعيش في ظلها شافعية كذلك و « المحنة » الكبرى التي تعرض لها الاشاعرة على ايدي المعتزلة والحنفية قريبة العهد .

واضح اذن ان ما يريده الغزالي من المنطق هو « الجدل » وليس « البرهان » . فهو يريد ان يوظفه في الدفاع عن المذهب الاشعري في علم الكلام والمذهب الشافعي في الفقه والرد على المذاهب الاخرى . يتجلى ذلك واضحا في كتبه المنطقية حيث نجده يدخل في مقدمات القياس « البرهاني »(؟) : الحسيات والتجريبيات والمتواترات والقضايا الناتجة عن قياسات سابقة[٦٥] ، وبكيفية عامة « المشهورات » . واذن فاليقين الذي يطلبه الغزالي من المنطق ليس يقين البرهان بالمعنى الارسطي الذي لا يعتمد الا على « مقدمات صادقة ضرورية اوائل » كما رأينا ذلك مع الفارابي ، بل انما يريد الغزالي « يقين القياس » اي صحة الاستدلال فقط ، وبعبارة اخرى ان المنطق عند الغزالي هو « الجدل » باصطلاح ارسطو ، اي « الاستدلال بالايجاب او بالسلب في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التناقض ، والدفاع عن النتيجة الموجبة او السالبة »[٦٦] . وهذا بالضبط ما كان يهم الغزالي من المنطق ، فهو لم يكن يريد انتاج المعرفة بل الدفاع عن نوع معطى منها وهدم نوع آخر .

ذلك ما يصرح به الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة حينما يقول : « انا لا أدخل في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فابطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا ، بالزامات مختلفة . فالزمهم تارة مذهب المعتزلة واخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية ، ولا أتنهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل اجعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم ، فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفاصيل وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين ، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد »[٦٧] .

ولكن لماذا هذا « التظاهر » على الفلاسفة ؟ وما هي « الشدائد » التي دفعته الى ذلك ؟ وهل جند فعلا « جميع الفرق » ضدهم ؟

اذا نحن رجعنا الى كتاب تهافت الفلاسفة نجد الغزالي يجادل ابن سينا والفارابي ويهاجمهما في المسائل التي يخالفان فيها رأي الاشاعرة . واذا كان يلزمهما احياناً قليلة مذهب المعتزلة فهو يسكت تماماً عن مذهب الشيعة بقسميها الإثنا عشرية والاسماعيلية، مع انهم يخالفون الفلاسفة، على الاقل في بعض القضايا الأساسية كقضية قدم العالم . واذن فسكوت الغزالي عن الشيعة وعدم «تجنيده» لهم ضد الفلاسفة لا يفسره الا شيء واحد هو انه كان يضعهم

مع الفلاسفة في موقع واحد، موقع الخصم، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: أَلَمْ يكن « تهافت الفلاسفة » من اجل « فضائح الباطنية » ؟

انه سؤال مبرر تماما ، خصوصاً عندما نأخذ في البحث عن « الشدائد » التي دفعت الغزالي الى الرد على الفلاسفة. والواقع انه اذا رجعنا الى عصر الغزالي فاننا لا نجد الفلاسفة يشكلون اي خطر لا على «اصول الدين» كما يقول[٦٨]، ولا على الدولة التي كان ينطق باسمها، بل لم يكن هناك في عصره فلاسفة قط. فابن سينا كان قد توفي سنة ٤٢٨ هـ أي قبل ستين عاماً من تأليف الغزالي لكتابه تهافت الفلاسفة (سنة ٤٨٨ هـ) ولم يكن هناك من فيلسوف آخر، فمن أين جاءته «الشدائد» اذن ؟ **لا شيء غير الباطنية**. وانه لَمِمَّا يلفت النظر حقاً ان يقوم الغزالي بتأليف «مقاصد الفلاسفة» و «تهافت الفلاسفة» و «فضائح الباطنية» و «حجة الحق» (في الرد على الباطنية كذلك) و«معيار العلم» و«محك النظر» (في الدعوة الى الاخذ بالمنطق. . .)، انه مما يلفت النظر ان يعمل الغزالي على تأليف هذه الكتب جميعها في فترة زمنية واحدة هي تلك التي تتحدد بسنة ٤٧٧ ـ ٤٨٨ هـ ، اي بعد سنتين فقط من اغتيال الوزير نظام الملك من طرف احد « فدائيي » الحركة الباطنية . وبما ان الغزالي قد ألف في الرد على الباطنية بأمر من الخليفة ، كما يؤكد ذلك بنفسه ، فلماذا لا نفترض ان هذا الامر قد صدر اليه مباشرة عقب اغتيال نظام الملك ، وبالتالي أفلا يكون هذا الاغتيال وما خلفه من الرعب والاضطراب في الدولة السلجوقية ورجالها ، والغزالي منهم ، هو ما يعنيه بـ « الشدائد» التي دفعته الى تأليف « تهافت الفلاسفة » . واذا اضفنا الى ذلك ان الغزالي انما استهدف في رده ذاك ابن سينا بالذات ، وان فلسفة هذا الاخير كانت ذا علاقة عضوية بالفلسفة الاسماعيلية ، كما بينا ذلك من قبل ، وان الغزالي لم يقتصر على بيان تهافت وتناقض الفلاسفة بسبب عدم التزامهم شروط البرهان ، كما يقول ، بل لقد ذهب الى اصدار فتوى فقهية في حقهم فكفَّرهم في ثلاث مسائل وبدعهم في سبع عشرة اخرى ، كما هو معروف ، اذا اضفنا هذا الى ذاك اتضح لنا كيف ان « **تهافت الفلاسفة** » و« **فضائح الباطنية** » **مظهران لرد فعل واحد ، رد فعل سياسي ضد الحركة الاسماعيلية** .

وهنا لا بد من العودة الى ازمته الفكرية لالقاء بعض الاضواء عليها. فقد ذكر انه وقع فريسة هذه الازمة « قريبا من ستة اشهر اولها رجب سنة ثمان وثمانين واربع مائة »[٦٩] ، وان ذلك حدث له عندما كان منكبا على دراسة آراء الباطنية وآراء الفلاسفة والرد عليهم . فلماذا هذا الاقتران : ألا تكون ازمته تلك راجعة الى كونه وجد نفسه مضطرا لابطال آراء يميل اليها او يعتقد الصحة في بعض جوانبها . ان تحايله للخروج من بغداد ، (للتحرر من الارتباط بالدولة وأوامر الخليفة وضرورة « الخدمة ») بالتظاهر بالسفر الى مكة للحج ، بينما كان يعتزم المقام في الشام، ان تحايله ذاك لا يفسره إلا شيء واحد وهو ان ازمته كانت في الحقيقة ازمة الاختيار بين البقاء مرتبطا بالدولة وبين التحرر منها ، وهناك من الباحثين من يفسر خروجه من بغداد

بكونه كان خائفا على نفسه لان كتابته ضد الباطنية « لم تنل كل الرضا من الخليفة لانها كانت اقرب الى تأييد الباطنية من الهجوم عليهم »[٧٠] . اما القدماء فلم يفتهم ان يلاحظوا تأثر الغزالي في فكره وتصوفه بآراء الفلاسفة والباطنية . يقول ابو بكر بن العربي الفقيه السني الذي كان معاصرا للغزالي : « شيخنا ابو حامد بلع الفلاسفة وأراد ان يتقيأهم فما استطاع » . اما ابن تيمية فقد لاحظ ان الغزالي يذكر في بعض كتبه اقوالا يدعي انها « اسرار الحقائق » التي تشير اليها بعض الآيات من القرآن ، في حين ان تلك الأقوال هي ـ يقول ابن تيمية ـ « **قول الصابئة المتفلسفة بعينه قد غيرت عباراتهم وترتيباتهم** » وانه ، أي الغزالي ، «**يميل الى الفلسفة لكنه اظهرها في قالب التصوف والعبارات الاسلامية** » وانه « **قد حكي عنه من القول بمذاهب الباطنية ما يوجد تصديق ذلك في كتبه** »[٧١] .

والحق ان الغزالي قد تبنى في «تصوفه» الفلسفة الدينية الهرمسية بجميع أطروحاتها الاساسية . واذا لم يكن الغزالي قد اطلع على المصادر الهرمسية المباشرة فلا شك انه استقى اطروحات « العقل المستقيل » من ابن سينا والباطنية وفلاسفتها وبكيفية اخص من المتصوفة امثال البسطامي والجنيد والحلّاج وغيرهم . وهذه امثلة على مدى توغل الغزالي في اعماق الهرمسية وهو يؤسس الازمة في العقل العربي .

لقد تبنى الغزالي النظرية الهرمسية في مراتب الوجود وعرضها في عدة كتب وبصياغات مختلفة . يقول مثلا : « فاشرف المبدَعات هو العقل (= الكلي) ابدعه (= الله) بـ « أمر » من غير سبق مادة او زمان وما هو الا مسبوق بـ « الأمر » فقط ولا يقال في « الأمر » انه مسبوق بالباري تعالى (. . .) وما دون العقل هو النفس وهو مسبوق بالعقل ، والعقل متقدم عليه بالذات لا بالزمان (. . .) والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتورها الزمان ، بل الزمان والدهر يبتدىء منها ، اعني من شوقها الى كمال العقل »[٧٢] . ولا يتردد الغزالي في استعمال العبارات الهرمسية ذاتها حين يقول ان العقل (= الكلي) « **تزوج** ـ بالنفس الكلية ـ فانتج الهيولى من مباشرة العقل والنفس وتمت الكثرة بالثلاث» أي بالعقل والنفس والهيولى وصارت مراتب الوجود عشرة : « فالواحد الكلمة والثاني العقل والثالث النفس والرابع الهيولى والخامس الطبيعة والسادس الجسم والسابع الافلاك والثامن الاركان الاربعة والتاسع المولدات والعاشر الانسان »[٧٣] . أفلا يقول الغزالي هنا بقدم العالم على النحو الذي قال به الفلاسفة الذين كفّرهم ؟

ليس هذا وحسب بل ان ما يسميه الغزالي هنا بـ « **الأمر** » و « **الكلمة** » وما يسميه في مكان آخر بـ «**المُطاع** » ليس شيئاً آخر سوى ما يسميه نومنيوس بـ « **الإله الصانع** » الذي تضعه ـ كما رأينا في فصل سابق (الفصل الثامن، ف ٣ ـ ٤) ـ كل من الافلاطونية المحدثة والفلسفة الدينية الهرمسية في مقابل « **الإله المتعالي** » . يقول الغزالي ان « المحجوبين » عن ادراك حقيقة الذات الإلهية ثلاثة اقسام : قسم لا يعترف بالله ولا باليوم الآخر لانهم يقولون لا

شيء في الوجود غير الطبيعة والدهر ، فهؤلاء حجبت ظلمة الطبيعة حواسهم وعقولهم عن رؤية الله . وقسم يعترف بوجود الله ولكنه يتصورون ذاته تصوراً خاطئاً اذ يعتمدون على الحس او الخيال او القياسات العقلية الفاسدة فيتصورون الله جسماً او يشبهونه بمخلوقاته او يقيسون صفاته على صفات الانسان كما يفعل المتكلمون . فهؤلاء جميعا محجوبون عن معرفة حقيقة الله بـ « نور مقرونة بظلمة » (= اي بعقل مشوب بحس). أما القسم الثالث فهم الذين يتصورون الله تصوراً عقلياً محضاً وهم الفلاسفة ، وهم اعلى مرتبة . منهم من تجنب التعرف على ذات الله من خلال اسناد صفات اليه مثل العلم والقدرة والسمع والكلام وفضل التعرف عليه من خلال آثاره في مخلوقاته . ومنهم من ترقى على هؤلاء قليلاً فقالوا ان الرب هو المحرك للجرم الاقصى المنطوي على الافلاك كلها ، فهو المحرك الأول . ومنهم من ترقى على هؤلاء واولئك فقالوا انه لا يجوز ان يكون الرب هو الذي يحرك العالم مباشرة بل لا بد ان يكون ذلك بواسطة ملك من الملائكة يطيع الله ما أمره ، ويجعلون الله هو المطاع : يطيعه هذا الملك المحرك للعالم. هؤلاء كلهم محجوبون ـ في نظر الغزالي ـ «بمحض الانوار»، والمقصود انهم وان كانوا قد استغنوا ، في تعرفهم على الله ، عن الحس والخيال فقد بقوا مسجونين في العقل وطريقته في معرفة الاشياء (= الفلاسفة) .

اما الذين لا يقوم بينهم وبين الرب اي حجاب فهم « الواصلون » . **وهؤلاء يرون « المطاع » لا على انه هو الرب ذاته ، بل على انه كائن الهي آخر متميز عن « الاول الاعلى » المنزه عن كل وصف . هؤلاء « الواصلون . . . تجلى ايضا لهم ان هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ » ، الشيء الذي يعني انه ليست هناك وحدة مطلقة في الالوهية بل هناك ثنائية صميمة ضرورية . ذلك لان « الاول الاعلى » لا يجوز ان يقال فيه انه يدبر العالم ، (وبالتالي لا يجوز ان يقال فيه انه يعلم الجزئيات) ، بل « المطاع » هو الذي يحرك السماوات والجرم الاقصى. . . الخ. أما نسبة هذا «المطاع» الى « الاول الاعلى»، المنزه كامل التنزيه ، فكنسبة انوار الشمس الى الشمس ذاتها . ومن هذه الانوار ، اي من « المطاع » توجه الواصلون ، « فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر قبلهم فاحرقت سبحات وجهه (الاول الاعلى) جميع ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم اذ وجدوه مقدسا منزها عن جميع ما وصفناه من قبل » أي عن جميع الصفات ، فـ « الاول الأعلى » عند الغزالي لا يعرف إلا بالسلب تماما كما تقول الفلسفة الهرمسية[٧٤]** .

أما حال هؤلاء « الواصلين » فعلى ثلاثة اصناف : « فمنهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره وانمحى وتلاشى ، لكن بقي هو ملاحظاً للجمال والقدس وملاحظاً ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية ، فانمحقت فيه المبصَرات دون المبصِر . وجاوز **هؤلاء طائفة هم خواص الخواص فاحرقتهم سبحات وجهه وغشيهم سلطان الجلال فانمحقوا وتلاشوا في ذاتهم ولم يبق لهم لِحاظ إلى انفسهم لفنائهم عن انفسهم ولم يبق إلا الواحد الحق**

(. . .) ومنهم من لم يتدرج في الترقي والعروج (. . .) فسبقوا في أول وهلة الى معرفة القدس وتنزيه الربوبية (. . .) وهجم عليهم التجلي دفعة فاحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن ان يدركه بصر حسي وبصيرة عقلية »[٧٥] . أما الغزالي فيبدو من كلامه انه يضع نفسه ضمن الطائفة الثانية « خواص الخواص » اصحاب وحدة الوجود الذين « رأوا بالمشاهدة العيانية ان ليس في الوجود الا الله »[٧٦] كما يقول . . . (وبعد ، فهل يبقى بعد هذا مجال للقول بـ « حشر الاجساد » وهي ثالث المسائل التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة . لنكتف بالقول ان التصوف الهرمسي ينبني على انكار الاجساد في الدنيا قبل الآخرة ، هذا فضلاً عن ان القول بالفناء والاتحاد ووحدة الوجود ينبني على « ذوبان » النفوس ذاتها . . .) .

لقد تبنى الغزالي اذن ، في كتبه التي ألفها بعد « تهافت الفلاسفة » و « فضائح الباطنية » نفس الاطروحات التي كفر بسببها الفلاسفة : القول بقدم العالم وبأن الله لا يعلم الجزئيات وانكار حشر الاجساد[٧٧] ، تبنى هذه الاطروحات لا بطريقة استدلالية بل بطريقة « عرفانية » باطنية وذلك بان ألْبسها **شكلاً** بيانياً قرآنيا ووزعها على كتبه التي وضعها لـ « الخاصة » ، كتبه « المضنون بها على غير اهلها » كما يقول . . **مسألة واحدة أساسية بقي الغزالي فيها ضد الفلاسفة على طول الخط ـ ولو انه لم يكفرهم من اجلها ـ هي مسألة السببية ، مسألة العقل ذاته** : لقد انكر الغزالي السببية بعنف وإصرار فأفرغ « البرهان » من مضمونه وتمسك بشكله (= القياس ـ الجدل) ليوظفه في حراسة مضمون « البيان » كما يقرره الاشاعرة . وذلك هو قوام « طريقة المتأخرين » التي كرسها الغزالي في علم الكلام تكريساً ، والتي سنعود الى الحديث عنها في الفصل القادم . أما الآن فلننظر **كيف يوفق الغزالي بين اشعريته « البيانية » وعرفانه الصوفي** .

يقدم لنا الغزالي في كتابه « جواهر القرآن » **قراءة هرمسية للقرآن** وعلومه اللغوية والدينية ، قراءة هرمسية بمعنى الكلمة يوظف فيها المفاهيم « الكيميائية » والدينية الهرمسية . يبدأ اولا بتصنيف سُوَرِ القرآن وآياته الى صنفين : يضم الاول منهما السور والآيات « السوابق والاصول المهمة » وهي ثلاثة أنواع : نوع فيه تعريف بالمدعو اليه (= الله : ذاته وصفاته وأفعاله) ، ونوع فيه تعريف بطريق السلوك اليه (= العبادات) ، ونوع فيه تعريف بالحال عند الوصول اليه (= ذكر الجنة والنار) . أما الصنف الثاني من السور والآيات فهي « الروادف والتوابع المغنية المتممة » وهي ثلاثة انواع كذلك : نوع فيه تعريف بأحوال السالكين اليه من انبياء وأولياء وأحوال الناكبين من طغاة كفرعون (= قَصَص الانبياء) ، ونوع فيه محاجة للكفار (= مجادلة المشركين) ، ونوع فيه شرح عمارة المنازل وكيفية اخذ الزاد (= الحدود والاحكام = الشريعة) .

وعلى هذا الاساس يشبه الغزالي القرآن بصدفة فيها جواهر ويرتب العلوم اللغوية والدينية حسب ترتيب طبقات الصدفة من القشرة الى اللباب : هناك أولا **علوم القشرة** وهي تتدرج من

ظاهر القشرة الى باطنها المجاور للباب كما يلي : ١ ـ علم التصويت ومخارج الحروف (= تلاوة القرآن) وهو علم « القشر البراني » ، ٢ ـ علم لغة القرآن (= غريب القرآن مثلاً) ، ٣ ـ علم اعراب القرآن (= النحو والصرف) ، ٤ ـ علم القراءات (= القراءات السبع) ، ٥ ـ علم التفسير الظاهر (وهو الطبقة الداخلية من الصدفة المماسة للدر« وبه قنع الكثيرون ») .
وهناك ثانياً **علوم اللباب** وهي طبقتان : الاولى تضم ١ ـ علم قصص القرآن ، ٢ ـ علم محاجة الكفار (= علم الكلام)، ٣ ـ علم الحدود والاحكام (= علم الفقه ، والفقهاء بالنسبة للطريق إلى الله كنسبة عمار الرباطات والمحطات في طريق الحج إلى مكة ، أما المتكلمون فكنسبة حراس الحجيج) . والطبقة الثانية تضم : ١ ـ علم السلوك (= الصوفي ، وقد شرحه الغزالي في كتابه احياء علوم الدين)، ٢ ـ علم المعاد ـ معاد النفوس ، ٣ ـ ثم «العلم الاشرف» الذي هو معرفة الله بالترقي اليه من الافعال الى الصفات ومن الصفات إلى الذات ، وقد ضمن الغزالي شيئاً من هذا العلم كما يقول في بعض كتبه التي وضعها للخاصة : (النصوص التي نقلناها عنه اعلاه حول آرائه في العقل والنفس والهيولى والافلاك والملائكة ، وبكيفية خاصة نظريته في « المطاع » والفناء ووحدة الوجود) .

أما علوم القشرة ، علوم « **الظاهر** » ، فهي للعوام ، وأما علوم اللباب ، علوم « **الباطن** » فهي للخاصة وخاصة الخاصة . وبعبارة اخرى لقد ترك الغزالي « البيان » للعامة ، أما الخاصة فقد خصها بـ « العرفان » . ولكن الغزالي لم يفصل بين « العامة » و« الخاصة » **فصلاً نهائياً** ، وبالتالي **لم يقطع** بين « البيان » و« العرفان » بل جعل « البيان » طريقاً لـ « العرفان » ، تماماً مثلما كانت « العامة » مركباً لـ « الخاصة » . **وهكذا فكما اخذ الغزالي من « البيان » المضمون ومن « البرهان » الشكل وقال هذا للعوام ، اخذ من « البيان » الشكل ومن « العرفان » المضمون وقال هذا للخواص . أما ما ألغاه الغزالي بإصرار فهو مضمون « البرهان » ، هو السببية ، وبالتالي العلوم العقلية الرياضية والطبيعية** . على ان الغزالي لم يلغ هذه العلوم ايبيستيمولوجيا وحسب، بل الغاها اجتماعيا وتاريخياً كذلك .

يقول بعد ان انهى عرض « **علوم القشرة** » و« **علوم اللباب** » : « **ولعلك تقول ان العلوم** وراء هذه كثيرة كعلم الطب والنجوم وهيئة العالم وهيئة بدن الانسان وتشريح اعضائه وعلم السحر والطلسمات وغير ذلك ، فاعلم أنّا إنما أشرنا إلى العلوم الدينية التي لا بد من وجود اصلها في العالم حتى يتيسر سلوك طريق الله تعالى والسفر اليه . أما هذه العلوم التي أشرت اليها **فهي** علوم، **ولكن لا يتوقف على معرفتها صلاح المعاش والمعاد ولذلك لم نذكرها**»[٧٨] .

فعلا لقد **انتصر « العقل المستقيل » في الغزالي** على كل نبضات عقله في الفقه والكلام . لقد انتصرت فيه الهرمسية « الهاربة » من الدنيا على الفقيه المتكلم المناضل من اجل الدنيا والدين . . وهذا ليس على الصعيد المعرفي وحسب بل أيضاً على الصعيد الديني والوطني ـ الإسلامي ، صعيد واجب الجهاد وحماية الثغور . يقول كاتب معاصر : « . .

نلاحظ انه في اثناء الشطر الاخير من حياته اقبل وباء الصليبيين على بلاد الاسلام والعروبة حيث اجتاح هذا الوباء البلاد من الشمال الى الجنوب وحيث قام الصليبيون بالوان بشعة من التقتيل والتحريق والتدمير والسبي والنهب ، واحتلوا القدس ووصلت الاخبار المروعة الى بغداد حيث كان الغزالي ، ولكنه فيما نرى لم يتحرك لذلك ولم يثر . وعاش بعد احتلال الصليبيين للقدس سنة ٤٩٥هـ اكثر من عشرة اعوام ، ومع ذلك لم نره يحض على قتالهم ولم يحرض عليهم . ويزيد هذا المأخذ ثقلاً على كاهل الغزالي ما يروى من ان الصوفية الذين دافع عنهم وقفوا موقفا سلبيا من معارك الصليبيين ، حيث ظن كثير منهم ان هذه الحروب كانت عقابا من الله تعالى للمسلمين على ذنوبهم ومآثمهم » . . . غير ان كاتب هذه السطور ينهي مرافعته قائلا : « ومهما يكن من امر المحاسبة للغزالي على هذا الامر او ذاك ، فاننا نتذكر اخيرا قول قائلنا : « كفى المرء نبلا ان تعد معايبه »[٧٩] . . . **فهل نحتاج بعد هذا الى القول بأن انتصار « العقل المستقيل » في الغزالي قد خلف جرحا عميقا في العقل العربي ما زال نزيفه يتدفق ، وبشكل ملموس ، من كثير من « العقول » العربية الى الآن ؟**

ولكن الغزالي لم يكن البداية ولا النهاية . . ان زمن العقل العربي زمن متموج . . فلنقلب الصفحة لنرى صفحات اخرى .

هوامش الفصل الحادي عشر

(١) ابن خلكان : **وفيات الأعيان** ج ٤ ص ٢٣٩ القاهرة ١٩٤٨ .

(٢) ابن النديم : **الفهرست** ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤ .

(٣) انظر نص مناظرة السيرافي مع متى في **الامتاع والمؤانسة** (الليلة الثامنة) لأبي حيان التوحيدي .

(٤) الفارابي : **احصاء العلوم** ص ٧٧ و ٦٨ ، نفس المعطيات المذكورة قبل .

(٥) عبد القاهر الجرجاني : **دلائل الاعجاز** ص ٢٤٢ طبعة رشيد رضا .

(٦) جلال الدين السيوطي : **صون المنطق والكلام** . . . ص ٤٨ نشر علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرازق الأزهر ١٩٧٠ .

(٧) لابن تيمية كتاب بعنوان : « **الرد على المنطقيين** » مطبوع وقد لخصه السيوطي في الجزء الثاني من كتابه المذكور ، كما أن له كتاباً آخر بعنوان «**نقض المنطق**» . أما دوافعه الايديولوجية فهي مقاومة الباطنية وفلسفتها في شخص ابن سينا وإلهياته ومنطقه .

(٨) أبو حيان التوحيدي « **الأمتاع والمؤانسة** » ج ٢ الليلة السابعة عشرة ص ٦ ـ ٢٠ تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت . طبعة مصورة . ثلاثة أجزاء في مجلد واحد .

(٩) انظر نص الرسالة في « **كتاب المباحثات** » ضمن كتاب عبد الرحمان بدوي : **أرسطو عند العرب** ص ١١٩ وما بعدها وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٨ .

(١٠) يخاطب ابن سينا الشخص الموجهة اليه الرسالة بالكيا وهو لقب بالفارسية للتعظيم كما يستعمل ضمير الغائب في مخاطبته تعظيماً له كذلك . والغالب أن المقصود هوتلميذه أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان المتوفى سنة ٤٣٠ هـ وكان ابن سينا يلقبه بالكيا .

(١١) كان ابن سينا وزيراً لعلاء الدولة البويهي الملقب بكاكويه وحضر معه عدة معارك منها المعركة التي يشير اليها ابن سينا .

(١٢) نشرته المكتبة السلفية للقاهرة عام ١٩٢٠ ثم اعادت طبعه دار الحداثة بيروت ١٩٨٢ . أنظر رأينا في هذه القطعة في دراستنا عن ابن سينا وفلسفته المشرقية هامش ١٠ : **نحن والتراث** ط ٢ ص ٢٣١ .

(١٣) ابن سينا : **منطق المشرقيين** ص ١٩ ـ ٢٢ دار الحداثة ١٩٨٢ .

(١٤) ابن سينا : **كتاب الشفاء** مقدمة الجزء الأول من المنطق .

(١٥) منشورة ضمن كتابنا **نحن والتراث** .

(١٦) يقول أرسطو : « والعقل الفعال للجميع كانت في حده وغريزته مثل حال الضوء : فان الصورة تجعل الألوان في حد القوة الواناً بالفعل . وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولى وهو غير معروف ولا مفارق لشيء والفاعل أبداً أشرف من المفعول به والأرخية (= المبدأ) أكرم من الهيولي وكذلك حال العقل الفعال . فأما العقل الذي حاله حال قوة فإنه في الواحد أقدم بالزمان وأما في الجملة فلا زمان . ولست أقول أنه مرة يفعل ومرة لا يفعل ، بل هو هو على ما فارقه على حال ما كان وبذلك صار روحانياً غير ميت . والذي دعانا الآن الى أن قلنا أن هذا العقل لا يستحيل ولا يألم أن التوهم هو العقل الآلم وأنه يفسد وليس يدرك العقل ولا يفهم شيئاً بغير توهم » . **كتاب النفس** لأرسطو ترجمة اسحاق بن حنين ص ٧٥ ، نشره عبد الرحمان بدوي مع نصوص أخرى بنفس العنوان ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤.

(١٧) يوسف كرم : **تاريخ الفلسفة اليونانية** ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣ . لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٨ .

(١٨) ابن سينا : **رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها** نشرها البير نصري نادر ضمن كتابه : **ابن سينا والنفس البشرية** ص ٢٩ وما بعدها دار عويدات بيروت ١٩٦٠ .

(١٩) البير نصري نادر : نفس المرجع أعلاه ص ٢٩ تعليق ١ .

(٢٠) انظر **الإشارات والتنبيهات** مع شرح نصير الدين الطوسي ج ١ تحقيق سليمان دنيا ص ١٦٦ هامش ٣ دار المعارف القاهرة ١٩٦٠ .

(٢١) **الاشارات والتنبيهات** ج ٤ ص ٣٢ نفس المعطيات السابقة .

(٢٢) نفس المرجع ص ١٥٠ وما بعدها .

(٢٣) نشرها المستشرق الأستاذ ميرن بليدن ١٨٩٩ .

(٢٤) هنري كوربان : **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ص ٢٧٧ . نفس المعطيات السابقة .

(٢٥) الغزالي : **تهافت الفلاسفة** . المقدمة الرابعة .

(٢٦) رسائل **أخوان الصفا** ج ٤ ص ١٧١ دار صادر بيروت ١٩٦٧ .

(٢٧) أنظر وجهة نظرنا في الموضوع في دراستنا عن ابن سينا وفلسفته المشرقية الفقرة السادسة . **نحن والتراث** ص ٢٠٤ ط ٢ عام ١٩٨٢ . (٢٧ م) راجع الفصل الثامن.

(٢٨) لمزيد من التفاصيل حول الموضوع يراجع كتاب حسن ابراهيم حسن : **تاريخ الدولة الفاطمية** مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٨ .

(٢٩) ابن النديم : **الفهرست** ص ١٨٨ . انظر أيضاً : **أعلام الدولة الاسماعيلية** ص ٣٦٦ مصطفى غالب . دار اليقظة العربية بيروت ١٩٦٤ .

(٣٠) حسن إبراهيم حسن : **تاريخ الدولة الفاطمية** ص ٤٧٠ نفس المعطيات المذكورة قبل .

(٣١) مصطفى غالب . نفس المرجع ص ٣٣٨ .

(٣٢) طبع لأبي يعقوب السجستاني حسب علمنا كتابان : **كتاب الينابيع وكتاب اثبات النبوة** بتحقيق مصطفى غالب .

(٣٣) حسن ابراهيم حسن نفس المرجع ص ٦٩ وأيضاً ص ٤٦٧ وما بعدها .

(٣٤) أبو حيان التوحيدي : **الامتاع والمؤانسة** ج ٢ ص ١٥ نفس المعطيات السابقة .

(٣٥) نفس المرجع ج ٢ ص ٣٨ .

(٣٦) أنظر تعليق أحمد أمين نفس المرجع أعلاه ، ج ١ ص ٢٦ هامش ١

(٣٧) نفس المرجع ج ٢ ص ١٥ .

(٣٨) من سيرة ابن سينا كما رواها عنه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني وقد نقلها كل من ابن أبي أصيبعة والقفطي . ويذكر ابن خلكان ج ١ ص ١٥٢ أن ابن سينا توصل الى إحراق الخزانة المذكورة حتى ينفرد بما حصله منها وينسبه الى نفسه .

(٣٩) رسائل **أخوان الصفا** نفس المرجع ج ٤ ص ١٧١ .

(٤٠) الحارث المحاسبي **الوصايا أو النصائح** ص ٢٧ ـ ٣٢ تحقيق عبد القادر عطا طبعة محمد علي صبيح القاهرة ١٩٦٤ .

(٤١) حققه عبد الحليم محمود ونشرته دار الكتب الحديثة القاهرة ١٩٦٦ .

(٤٢) نشرها هي ورسالة أخرى للمحاسبي بعنوان « **كتاب فهم القرآن ومعانيه** » حسين القوتلي مع مقدمة طويلة حول حياة المحاسبي وتطوره الفكري في مجلد واحد بعنوان : **العقل وفهم القرآن** . دار الفكر بيروت ١٩٧١ .

(٤٣) رسالة **مائية العقل** نفس المرجع ص ٢٠٥ .

(٤٤) اسحاق بن وهب : **البرهان في وجوه البيان** ص ٦٠ . هذا وسنعود الى تحليل معنى البيان وأنواعه والياته . . . في القسم الثالث من هذا الكتاب .

(٤٥) حسين القوتلي : **العقل وفهم القرآن** للمحاسبي ص ٣١ وما بعدها .

(٤٦) أبو العلا عفيفي : **التصوف: الثورة الروحية في الاسلام** ص ١٠٦ دار الشعب بيروت بدون تاريخ .

(٤٧) مصطفى كامل الشيبي : **الصلة بين التصوف والتشيع** ص ٣٤٩ دار المعارف القاهرة ط ١ .

(٤٨) أنظر تفصيل ذلك في نفس المرجع الباب الثالث .

(٤٩) نفس المرجع .

(٥٠) الكلاباذي : **التعرف لمذهب أهل التصوف** ص ٢٠ دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٩٨٠ .

(٥١) نفس المرجع ص ٢٢ .

(٥٢) نفس المرجع : من الباب الخامس الى الباب الثامن والعشرين .

(٥٣) الباب التاسع والعشرون .

(٥٤) انظر المقدمة التي كتبتها اسعاد عبد الهادي قنديل لترجمتها من الفارسية لكتاب : **كشف المحجوب** للهجويري ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٠ .

(٥٥) انظر **سراج الملوك** للطرطوشي ص ٢٦٧ .

(٥٦) الغزالي : **المنقذ من الضلال** . اعتمدنا هنا النسخة التي حققها جميل صليبا وكامل عياد في طبعتها العاشرة ص٧٨ ـ ٨٢ دار الأندلس بيروت ١٩٨١ .

(٥٧) السبكي : **طبقات الشافعية** ج ٢ ص ٢٦٩ ـ ٢٧٢ القاهرة .

(٥٨) الغزالي : **فضائح الباطنية** ص ٣ تحقيق عبد الرحمان بدوي مؤسسة دار الكتب الثقافية بالكويت . انظر أيضاً **المنقذ من الضلال** ص ١١٨ .

(٥٩) الغزالي : **المنقذ** . . . ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

(٦٠) الغزالي : **القسطاس المستقيم** . تحقيق فكتور شلحت المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ .

(٦١) الغزالي : **جواهر القرآن** ص ٢١ . دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٨١ .

(٦٢) الغزالي : **معيار العلم** ص ٦٠ تحقيق سليمان دنيا دار المعارف القاهرة ١٩٦١ .

(٦٣) الغزالي : **المستصفى في أصول الفقه** ص ١٠ مطبعة القاهرة ١٣٩٢ هـ .

(٦٤) الغزالي : **معيار العلم** ص ١٧٦ .

(٦٥) نفس المرجع ص ١٨٢ . أنظر كذلك **المستصفى** ص ١٤٤ و **مقاصد الفلاسفة** ص ١٠١ تحقيق سليمان دنيا دار المعارف القاهرة ١٩٦١ و**محك النظر** ص ٥٧ تحقيق محمد بدر الدين التلمساني دار النهضة الحديثة بيروت ١٩٦٦ و**الاقتصاد في الاعتقاد** ص ٨١ تحقيق عادل العوا دار الأمانة بيروت ١٩٦٩ .

(٦٦) يوسف كرم : **تاريخ الفلسفة اليونانية** ص ١٣٠ لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٨ .

(٦٧) الغزالي : **تهافت الفلاسفة** ص ٨٢ ـ ٨٣ تحقيق سليمان دنيا دار المعارف القاهرة ١٩٦٦ .

(٦٨) نفس المرجع ص ٨٣.

(٦٩) الغزالي : **المنقذ** ص ١٣٦ نفس المعطيات السابقة . هذا وقد ورد في بعض النسخ أن أزمته بدأت سنة ٤٨٦ (أنظر هامش رقم ٢ من نفس الصفحة والمرجع) واذا صح هذا فإن أزمته تلك ستكون نتيجة مباشرة لاغتيال الوزير نظام الملك

سنة ٤٨٥ هـ وبالتالي ستكون أزمة ذات دوافع سياسية .

(٧٠) أحمد الشرباصي : **الغزالي والتصوف الاسلامي** ص ٤١ دار الهلال القاهرة بدون تاريخ .

(٧١) ابن تيمية : **الفتاوى** ج ٤ ص ٦٣ ـ ٦٦ مكتبة دار المعارف الرباط .

(٧٢) الغزالي : **معارج القدس في مدارج النفس** ص ١٥٢ المكتبة التجارية القاهرة بدون تاريخ .

(٧٣) الغزالي : **المعارف العقلية** ص ٢٩ ـ ٣٠ تحقيق عبد الكريم عثمان دار الفكر دمشق ١٩٦٣ .

(٧٤) يقول الغزالي : « الحق ما قاله الجنيد رحمه الله حين قال : لا يعرف الله إلا الله . أما قولنا واجب الوجود فعبارة عن استغنائه عن العلة والفاعل ، وهذا يرجع الى سلب السبب عنه » الغزالي **المقصد الأسنى** ص ١٨ .

(٧٥) الغزالي : **مشكاة الأنوار** ص ٨٤ ـ ٩٣ تحقيق أبو العلى عفيفي الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٤ .

(٧٦) نفس المرجع ص ٥٥ ـ ٥٦ أنظر أيضاً كتابه : **المقصد الأسنى** ص ١٨ وما بعدها طبعة مصورة دار الطباعة الحديثة الدار البيضاء وكذلك كتابه **جواهر القرآن** ص ١٨ وما بعدها أنظر كذلك **تلميحات في احياء علوم الدين** .

(٧٧) لاحظ القدماء أن الغزالي تبنى آراء الفلاسفة في نفس القضايا التي كفرهم فيها . وإذا كان بعضهم قد استند في ذلك على ما صرح به في كتابه « المضنون به على غير أهله » فإن كتبه الأخرى التي اعتمدنا عليها هنا تؤكد ذلك تأكيداً . بل أن الغزالي ذهب الى أبعد من ذلك حينما أقر الثنائية في الألوهية بنظريته في « المطاع » الذي يعني « الاله الصانع » عند الفلاسفة الهرمسيين . وإذن فلا مجال للتشكيك في ذلك بدعوى أن كتاب المضنون به على غير أهله مدسوس عليه كليا أو جزئياً كما يريد محققا المنقد من الضلال أن يثبتا (انظر المنقد نفس المعطيات لائحة كتب الغزالي) .

(٧٨) الغزالي : **جواهر القرآن** ص ٢٥ .

(٧٩) أحمد الشرباصي نفس المرجع ص ١٣١ .

الفصل الثاني عشر

بداية جـــديــدة ... ولكن!

- ١ -

يميز المؤرخون العرب المعاصرون في الدولة العباسيـة بين ثلاثـة عصور : العصـر العباسي الأول ويمتد من تأسيس هذه الدولة مباشرة عقب سقوط الأمويين عام ١٣٢ هـ إلى بدء خلافة المتوكل سنة ٢٣٠ هـ . وهذا العصر يوازي ـ بالتقريب ـ ما يعرف تاريخياً بـ « عصر التدوين والترجمة » الذي نتخذه هنا اطاراً مرجعياً عاماً لدراستنا . اما العصر العباسي الثاني فيمتد من سنة ٢٣٢ هـ ، سنة تولي المتوكل الخلافة ، إلى ٤٤٧ هـ ، سنة زوال سلطان بني بويه من بغداد ، الذين كانوا يحكمون باسم الخليفة العباسي . واما العصر العباسي الثالث فيبتدىء بدخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧ هـ وحلولهم محل البويهيين إلى سنة ٦٥٦ هـ سنة سقوط بغداد على يد هولاكو زعيم التتر ـ او المغول ـ وانتقال الخلافة العباسية إلى القاهرة ، حيث ستظل هناك اسماً بدون مسمى إلى ٩٢٣ هـ ، وهي السنة التي تنازل فيها المتوكل على الله ، آخر خلفاء بني العباس ، عن « حقوق الإمامة » للسلطان العثماني سليم الأول عند دخوله مصر فاتحاً .

وعلى اساس هذا التصنيف « السيـاسي » يميز المؤلفـون في تاريـخ الثقافـة العربيـة بمختلف فروعها بين مراحل ثلاثة في العصر العباسي ككل : مرحلة العصر العباسي الأول ومرحلة العصر العباسي الثاني ومرحلة العصر العبـاسي الثالث . امـا نحن فقد انـطلقنا في دراستنا هذه من قضية اساسية هي ان الثقافة العربية قد ظلت ، وإلى اليوم ، ذات زمن ثقافي واحد يشمل ما بعد عصر التدوين وما قبله . ولعل الفصول الماضية قد اوضحت بما فيه الكفاية ان زمن الثقافة العربية ـ على الأقل طوال « العصور العباسية » الثلاثة التي تحركنا داخلها لحد الآن اي من عصر التدوين ، العصر العباسي الأول ، إلى عصر الغزالي ، العصر العباسي الثالث ـ قد ظل هو هو يتموج بين نظم معرفية ثلاثة ، وبفعل التصادم والتداخل بين هذه النظم

ذاتها ، دون ان يستطيع الفكر العربي تحقيق قطيعة نهائية مع اي منها ولا إعادة ترتيب العلاقات بينها بصورة تسمح بتدشين بداية جديدة تضع فاصلاً نهائياً بين ما قبل وما بعد .

هذا بالنسبة للتاريخ الثقافي ، اما بالنسبة للتاريخ السياسي فإن التصنيف المشار إليه لا يعكس فعلاً « لحظات » تاريخية إلا إذا نظرنا إلى الأمور من زاوية ما كان يتمتع به الخليفة العباسي من سلطة ونفوذ إزاء الجماعة او الأسرة التي كانت تمارس السلطة باسمه ، او من زاوية نوع هذه الجماعة او الأسرة من حيث انتماؤ ها المذهبي او نسبها العرقي (الفرس ـ البرامكة ، الأتراك ، البويهيون ، السلاجقة) . اما إذا نظرنا إلى الخلافة العباسية كدولة ، اي كمؤسسة تمارس السلطة على المجتمع باسم « الدين » و « التاريخ » ، اي تحت غطاء ايديولوجي معين ، وتعمل على الحفاظ على كيانها وسلطتها ، واقفة بعنف ، او على الأقل صامدة ، امام كل مطالب او ثائر او معارض ، فإننا سنجد « العصور » المشار إليها عبارة عن « **زمن سياسي وايديولوجي** » **واحد** . ذلك انه منذ قيام الدولة العباسية إلى يوم سقوطها و« **الآخر** » بالنسبة إليها ، « الآخر » الذي ينازعها الحكم ويصارعها ايديولوجياً ، هو واحد بعينه : انه الشيعة ، سواء كحركة معارضة ، سرية او علنية ، او كدويلات على هذه الدرجة او تلك من القوة والاستقلال ، او كخلافة قائمة تنافسها وتضايقها في كل مجال : الخلافة الفاطمية . وحتى بعد سقوط الدولة الفاطمية سنة ٥٦٧ هـ فقد بقي الشيعة الإسماعيليون وما تفرع عنهم من تيارات باطنية يشكلون بتنظيماتهم وتحركاتهم وايديولوجيتهم « **الآخر** » الذي يصارع الخلافة العباسية ومن يحكم باسمها . وقد استمر الحال كذلك حتى في الفترة التي كان فيها الخليفة العباسي يعيش في القاهرة ، اسماً بدون مسمى . لقد بقي ذلك « **الآخر** » باستمرار العنصر الثابت « **اللامتغير** » في جميع « **التحولات** » السياسية التي عرفتها الخلافة العباسية . ولما كان هذا « الآخر » خصماً ايديولوجياً في الأساس ، إذ حافظ دوماً على نفس الأساس الايديولوجي لتحركاته السياسية ، فإن الدولة العباسية ، وكل الأسر التي حكمت باسمها ، قد حافظت هي الأخرى على نفس الأساس الايديولوجي الذي كانت تبرر به وجودها الديني والتاريخي . ومن هنا ظل زمنها السياسي الايديولوجي واحداً لم يتغير .

هذه المقولة « الجديدة » ، مقولة « **الزمن السياسي الايديولوجي** » التي نضيفها الآن لمجموعة المفاهيم الاجرائية التي نوظفها في هذه الدراسة ستمكننا من اكتساب رؤ ية اوضح لما سنعرض له هنا من « صفحات » اخرى في الزمن الثقافي العربي الواحد المتموج ، انها ستساعدنا على السيطرة على الظاهرتين المتناقضتين اللتين تحكمان التاريخ الثقافي العربي ، كما اوضحنا ذلك في فصل سابق (الفصل الثاني ، ف ٤) : ظاهرة تداخل العصور الثقافية في الفكر العربي من جهة ، وظاهرة الانفصال بين الزمان والمكان في التاريخ الثقافي العربي من جهة ثانية . والسيطرة على هذه الظاهرة معناها تجنب السقوط في التعددية التي تطبع التاريخ الثقافي العربي الراهن (وتجعل منه مجموعة « تواريخ » متوازية ومنفصلة بعضها عن بعض

بسبب الوقوع تحت طائلة الظاهرة الثانية) من جهة ، وابراز تداخل العصور الثقافية العربية على صعيد الزمن الثقافي العربي الواحد من جهة اخرى .

قلنا ان الدولة العباسية ككل قد عاشت زمناً سياسياً ايديولوجياً واحداً بسبب ان « الآخر » الذي كانت تتحدد بالعلاقة معه تحركاتها السياسية قد بقي هو هو « لامتغيراً » ، خلال جميع التحولات التي عرفتها ، وان هذا الآخر هو الشيعة الباطنية . **ولكن الشيعة الباطنية ، وبكيفية اخص دولتها الفاطمية لم تكن تشكل « الآخر » بالنسبة للخلافة العباسية وحدها** . فلقد قامت في الغرب الاسلامي ، ومنذ وقت مبكر ، دول مستقلة عن الخلافتين معاً : العباسية والفاطمية . لقد قامت في المغرب الاقصى **دولة الادارسة** (١٧٢ هـ - ٣٧٥ هـ) التي كانت اول دولة انشقت عن الخلافة العباسية . وكما هو معروف فلقد استأثر العباسيون بالحكم ضد العلويين حلفائهم في الثورة على الأمويين ، وقام العلويون (= الشيعة) على الفور بردود فعل يائسة فاشلة ، منها ثورتهم في مكة والمدينة ، الثورة التي اخمدها الخليفة العباسي الهادي في موقعة فخ (= واد في طريق مكة) والتي تفرق على اثرها العلويون . ففر احدهم وهو ادريس بن عبد الله إلى المغرب الأقصى حيث التفت حوله بعض القبائل ، وكان ذلك ميلاد دولة الادارسة التي استقلت كما قلنا عن الخلافة العباسية .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كان قد فر إلى الأندلس بعد سقوط الدولة الأموية مباشرة الأمير عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، المعروف **بعبد الرحمن الداخل** فأسس هناك الدولة الأموية سنة ١٣٨ هـ ، التي ارادت أن تكون استمراراً للدولة الأموية في المشرق . وهكذا خرج المغرب والأندلس من يد الدولة العباسية نهائياً واصبح كل منهما دولة مستقلة . وعلى الرغم من علاقات الحذر والصراع التي سادت الدولتين الفتيتين المتجاورتين ، لكون الواحدة منهما علوية (= شيعية بالاسم على الأقل) والأخرى مروانية (اموية) فلقد كان « الآخر » بالنسبة لكل منهما **واحداً** ، انه الدولة العباسية . **وهكذا بدأ في المغرب والأندلس « زمن سياسي » آخر مستقل عن الزمن السياسي العباسي في المشرق** .
وعندما نجحت الشيعة الاسماعيلية في إقامة دولتها بأفريقية ومصر (الدولة الفاطمية) صار الامويون بالاندلس مهدَّدين بـ « **آخر** » **ثانٍ** ، هو الخلافة الفاطمية بالذات ، خصوصاً وقد كان لها ولاة وحلفاء في المغرب ذاته كالصنهاجيين في الجنوب والحموديين الذين كانت لهم إمارة في شمال المغرب وجنوب الأندلس (الجزيرة الخضراء) والذين كانوا علويين ينتسبون إلى ادريس بن عبد الله مؤسس دولة الادارسة .

وإذن لقد كان للدولة الأموية في الأندلس خصمان تاريخيان ، الخلافة العباسية والخلافة الفاطمية ، يشكلان **معاً** « الآخر » بالنسبة لها ، ويجعلان بالتالي زمنها السياسي زمناً واحداً مستقلاً عن الزمن السياسي العباسي والزمن السياسي الفاطمي . ولما كان هذان الأخيران تؤسسهما ايديولوجيتان متناحرتان فإن الزمن السياسي الأموي في الأندلس سيكون بالضرورة

ضدهما معاً وسيبحث بالتالي عن أساس ايديولوجي خاص به .

غير ان تأسيس ايديولوجيا جديدة (حتى ولو كان ذلك في حدود اتخاذ موقف متميز داخل الدائرة الدينية الكبرى للاسلام ، كما هو الحال هنا) لا يمكن ان يتم بِمِثل السرعة التي يتم بها انشاء إمارة او تأسيس دولة . ان التحول الايديولوجي ، على مستوى الدولة والمجتمع ، يتطلب وقتاً اطول ، فهو لا يتم إلا عبر اجيال . وإذا لاحظنا ان بُعد الأندلس عن مركز التيارات الايديولوجية المتصارعة في الإسلام (شيعة ، معتزلة ، اشاعرة . . .) قد جعل اصداء هذه التيارات فيها خافتة وسطحية ـ الشيء الذي نلاحظه في المغرب كذلك حيث كانت الدولة الادريسية شيعية بالنسب فقط أما على صعيد الممارسة الدينية فلقد كانت « طريقة السلف » التي حملها معهم الفاتحون هي السائدة ـ وإذا اضفنا إلى هذا ما أشرنا إليه في فصل سابق (الفصل السابع ، ف ٤) من ان الفتح الإسلامي قد « مسح الطاولة » بالمرة في المغرب والأندلس حيث لم يكن فيهما أي دور لـ « بنية المعتقدات القديمة » في الأحداث السياسية والتيارات الفكرية التي عرفها هذان البلدان بعد استقرار الإسلام فيهما ، إذا اضفنا هذا إلى ذاك ادركنا ان الأندلس ستبقى ، مثلها مثل المغرب ، على « طريقة السلف » التي حملها معهم الفاتحون الأولون والتي سار عليها الولاة الأمويون ، إذ كانت هي نفس «الطريقة» التي كانت سائدة بالمشرق على عهد الدولة الأموية ذاتها . انها الايديولوجيا السنية في صورتها الأولى السابقة على الصياغة الاشعرية لها . وإذن فإذا تبنى الأمويون في الأندلس نفس الايديولوجيا السنية « المتشددة » التي كانت سائدة فيها قبل قيام دولتهم هناك فإنهم إنما يتبنون نفس الايديولوجيا التي كانت عليها دولتهم في المشرق، وهذا يحقق لهم الاستمرارية على المستوى الفكري . وإذا تذكرنا ان الدولة العباسية كانت قد وظفت الاعتزال والفلسفة (الارسطية) ثم العقيدة الاشعرية في صراعها الايديولوجي ضد الباطنية ادركنا كيف ان الامويين في الاندلس سيتحركون سياسياً ضد هذه الفرق جميعاً الشيء الذي يعني ان عملية « التطوير » التي ستعرفها عقيدة أهل السنة في الأندلس بهدف انشاء نظام ايديولوجي جديد خاص بالأمويين ستتم في اتجاه متميز عن كل الفرق المذكورة : الفرق ـ الخصم .

من هنا تلك الظاهرة التي يسميها المؤرخون المعاصرون ، عرباً وغير عرب ، بـ « تزمت الفقهاء » في الأندلس ومعارضتهم لكل « تجديد » . فعلاً كان هؤلاء الفقهاء مالكيون ، ولكن علينا الا نذهب بعيداً في البحث عن اسباب انتشار ورسوخ المذهب المالكي في الاندلس والمغرب . يكفينا هنا ان نقول ان الدولة العباسية كانت حنفية او شافعية وان المذهب الحنبلي كان حاضراً فيها ، واحياناً بقوة ، اما الدولة الفاطمية فلقد كان لديها فقهها الشيعي الخاص . .

وإذن فالمذهب المالكي هو الوحيد الذي لم يوظف سياسياً في المشرق لا عند العباسيين ولا عند الفاطميين ، وبالتالي فهو المذهب الذي كان « مؤهلاً » سياسياً اكثر من غيره ليكون المذهب الرسمي للدولة الأموية في الأندلس . وكونُهُ « مؤهلاً سياسياً » معناه ان السياسة

ستوظفه للتضييق على المذاهب الفقهية الأخرى التي كانت موظفة ، بهذا الشكل اوذاك ، من طرف « الآخر » العباسي و « الآخر » الفاطمي . وإذن فإذا « تـزَمَّتَ » فقهاء المالكية في الأندلس وضايقوا المذاهب الفقهية الأخرى او حاربوا الفلسفة او الاعتزال او المذهب الاشعري او العقائد الشيعية فإنهم يضايقون او يحاربون تيارات دينية وفكرية كانت تؤسس بصورة او بأخرى ايديولوجيا « الآخر » ـ المزدوج ، المنافس للدولة التي كانوا يعملون فيها ويمارسون سلطتهم « الدينية » بواسطة سلطتها السياسية ولفائدتها .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن حركة « التجديد » الضرورية للأمويين في الأندلس من أجل تأسيس اتجاه ايديولوجي خاص بهم لا بد ان تعمل على تجاوز كل العناصر والإتجاهات الفكرية ، الفقهية والعقدية التي يوظفها « الآخر » المزدوج : العباسي ـ الفاطمي . وبما ان النظم المعرفية المتنافسة في الثقافة العربية آنذاك كانت ثلاثة « البيان » و « البرهان » و « العرفان » ، وبما انه ليس في الإمكان إضافة نظام معرفي ثالث فإن عملية التجاوز المطلوبة لا بد ان تتحرك على مستوى العلاقة بين هذه النظم نفسها . ولما كان « العرفان » هو الذي يؤسس ايديولوجيا « الآخر » ـ الفاطمي ، ولما كانت ايديولوجيا « الآخر » ـ العباسي تقوم على محاولة الجمع بين « البيان » و « البرهان » تارة وبين « البيان » و « العرفان » تارة اخرى ، كما رأينا ذلك في الفصول السابقة ، فإن عملية التجاوز المطلوبة لا بد ان تبحث لنفسها عن طريقة جديدة في التعامل مع هذه النظم المعرفية الثلاثة . وابراز هذه « الطريقة الجديدة » وجلاء ابعادها الايبستيمولوجية هو ما سنركز عليه اهتمامنا في الفقرات التالية .

ـ ٢ ـ

« واعلموا ان دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سر تحته ، كله برهان لا مسامحة فيه . واتهموا كل من يدعو ان يُتَّبع بلا برهان ، وكل من ادعى للديانة سراً وباطناً ، فهي دعاوى ومخارق ، واعلموا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها ، ولا أَطْلَعَ أخص الناس به من زوجة او ابنة او عم او ابن عم او صاحب على شيء من الشريعة كتمه على الأحمر والاسود ورعاة الغنم ، ولا كان عنده عليه السلام لا رمز ولا باطن ، غير ما دعا الناس كلهم اليه ، ولو كتمهم شيئاً لما بلّغ كما أُمِر . ومن قال هذا فهو كافر ، فإياكم وكل قول لم يَبِنْ سَبيله ولا وضح دليله »[1] . **ذلك هو المضمون الحقيقي ، السياسي الايديولوجي ، لـ « ظاهرية » ابن حزم الاندلسي (٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ) ، انه موجه بشكل** مباشر ضد القائلين بـ « الباطن » من شيعة ومتصوفة .

ويشرح ابن حزم العوامل التي أدت في الإسلام إلى القول بـ « الباطن » ، فيقول : « ان الفرس كانوا في سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم (. . .) حتى انهم كانوا يسمون

انفسهم الأحرار والابناء ، وكانوا يعدون سائر الناس عبيداً لهم ، فلما امتُحِنُوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب ، وكان العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً ، تعاظم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة ورامـوا كيد الإسلام بالمحاربة في اوقات شتى » ، فلما لم ينالوا مـرادهم بالثورات المسلحة « رأوا ان كيده (= الإسلام) على الحيلة انجع ، فاظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا اهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ واستشناع ظلم علي رضي الله عنه ، ثم سلكوا بهم مسالك شتى (. . .) فقوم منهم ادخلوهم إلى القول بأن رجلاً ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين (. . .) وقوم خرجوا إلى نبوة من ادعوا له النبوة (. . .) وقوم سلكـوا بهم (. . .) إلى القول بـالحلول وسقوط الشـرائع (. . .) ومنهم طـوائف اعلنوا الالهيـة » ، ثم يضيف مباشـرة : « ومن هـذه الأصـول الملعـونـة حـدثت الإسمـاعيلية والقرامطة »[٢] .

وعلى الرغم من ان هذه النظرية ـ رد أصول الإسماعيلية والقرامطة والقول بـ «الباطن» إلى « مكيدة الفرس » . . . الخ ـ كانت معروفة ومتداولة في الكتابات السنية منذ ابتداء ظهور الباطنية في عهد المأمون ، فإن ابن حزم لا يستعيد هذه النظرية من موقع التمذهب الديني (= السني) اي بوصفها « تراثاً » وحسب ، بل هو يؤكـدها ايضـاً من **موقـع التحزب السيـاسي المباشر** . لقد كانت عائلة ابن حزم من كبريات العائلات التي خـدمت الدولـة الأمويـة في الأندلس فكان ابوه وزيراً لدى الحاجب المنصور بن ابي عامر على عهد الخليفة هشام المؤ يد (تولى الخلافة سنة ٣٦٦ هـ) الذي دخلت الدولة الأمويـة في عهده ، ومبـاشرة بعـد وفاة المنصور بن أبي عامر سنة ٣٩٣ هـ ، في ازمة هيكلية خطيرة بسبب النزاعات على الخلافة داخل الأسرة الأموية نفسها من جهة ، وكثرة الثورات ضدها من جهة ثانية ، فظلت هذه الأزمة تنخر كيانها إلى ان سقطت نهائياً سنة ٤٢٢ هـ . وقد جاءتها الضـربة القـاضية على أيـدي الحموديين الذين كانت لهم إمارة في شمال المغرب وكانوا طالبيين (= الشيعة) وبالتالي حلفاء للفاطميين كما اشرنا إلى ذلك قبل . تدخل الحموديون في الصراع على السلطة في الأندلس وتمكنوا بقيادة زعيمهم علي بن حمود من احتلال قرطبة سنة ٤٠٧ هـ فبايعه الناس « على طاعة هشام المؤ يد » وكان الناس يعتقدون انه ما يزال على قيد الحياة (كان قد ثار عليه احد افراد البيت الأموي وخلعه سنة ٣٩٩ هـ ، ثم قتل بعد ذلك في ظروف غامضة) .

وإذن فموقف ابن حزم من « الفرس ـ الشيعة » الذين اسقطوا دولة الأمويين في المشرق واقاموا دولة بني العباس التي يقول عنها انها كانت « اعجمية سقطت فيها دواوين العرب وغلب عجم خراسان على الأمر ، وعاد الأمر ملكاً عضوضاً كسروياً »[٣] ، ان موقفه هذا إنما يفسره موقفه من « الحموديين ـ الشيعة » الذين اسقطوا دولة الامويين في الأندلس ، هذه الدولة التي عاش هو وأسرته في ظلها وضمن حاشيتها وداخل قصورها ، وناضل هو شخصياً مع أنصارها ضد الحموديين وتعرض في سبيلها للاضطهاد والملاحقة والسجن والتشريد . لقد كان ابن

حزم في طليعة « الحزب الأموي » الذي كان يغالب الزمن والأحداث ويصارع الحموديين بهدف إعادة الحكم للأمويين ، وقد تمكن بالفعل من تنصيب خلفاء منهم ، استوزر ابن حزم لبعضهم ، ومن بينهم الخليفة المعتمد آخر خلفاء بني امية في الأندلس (خلع سنة ٤٢٢ هـ) . **ان ظاهرية ابن حزم ، إذن كانت موقفاً سياسياً ، لا بل إنها كانت بمثابة إعلان نضالي للمشروع الايديولوجي الذي كان يختمر في الأندلس ليكون السلاح النظري الذي تواجه به الدولة الأموية هناك خصميها التاريخيين : الفاطميين في مصر والعباسيين في بغداد** .

والحق ان الارهاصات الأولى لهذا المشروع قد بدأت تظهر قبل ابن حزم بمدة طويلة ، وذلك حينما تمكن عبد الرحمان الثالث ، ثامن امراء الأمويين في الأندلس ، من القضاء على الفتن ودفع الأعداء ووضع حد لأطماع الخصوم والشروع في إعادة بناء الدولة : « فأنقذ الأندلس من نفسها ومن اعدائها ، ولم يكتف بانقاذها من الدمار بل خلق منها دولة عزيزة الجانب (. . .) فتسابق إلى ابوابه الرسل من فرنسا وألمانيا وايطاليا ليقدموا اليه تحية الإجلال والتمجيد (. . .) وبلغت شهرته اقصى حدود المملكة الإسلامية بآسيا »[٤] ، واستحق بذلك لقب **الخلافة** فأعلن نفسه خليفة وتسمى باسم **عبد الرحمان الناصر** (سنة ٣١٦ هـ) . وهكذا تحولت إمارة الأمويين في الأندلس إلى خلافة تنافس وتطال الخلافة الفاطمية بمصر والخلافة العباسية في بغداد في كافة الميادين ومنها الميدان الفكري والايديولوجي بالذات .

لقد عمل عبد الرحمان الناصر على ابراز الشخصية الثقافية المتميزة للاندلس فشجع العلم والثقافة واقتناء الكتب . . . الخ . غير ان اكثر ما يلفت النظر في سياسته الثقافية امران اثنان : رعايته الخاصة لمنذر بن سعيد البلوطي **الظاهري المذهب** من جهةوقد عينه قاضي القضاة ، وتقريبه من جهة أخرى للطبيب اليهودي المشهور آنذاك حسداي ابن شبروط الذي كان الناصر يحرص على احضاره معه في مجالسه الخاصة . وسواء كان هذان الأمران عنصرين في استراتيجية ثقافية خطط لها الناصر بوعي ام انهما راجعين إلي مجرد ملابسات ظرفية ، فإن من جملة الظواهر الأساسية المميزة **للمشروع الثقافي الايديولوجي الأندلسي** أثناء الخلافة الأموية وبعدها ، ظاهرتان : **الأولى ظهور ابن حزم ومذهبه الظاهري ، العقلاني النقدي** من جهة ، وسنجمل القول فيه بعد قليل ، **والثانية نشاط اليهود في الأندلس ثقافياً وفلسفياً ودينياً** . فلقد « كان من نتائج الرعاية التي اضفاها الناصر على حسداي ان بدأت الدراسات التلمودية في اسبانيا ، ولم تلبث هذه البلاد ان اصبحت مركز الدراسات العبرية . وكان من نتائج عناية حسداي بهذه الدراسات العبرية ان تحسن حال اخوانه في الدين ، مما اتاح لليهود فيما بعد ان يقوموا بنصيب كبير في الثقافة الاندلسية »[٥] .

وسرعان ما بلغت الحركة العلمية في الأندلس اوجها مع الخليفة الحكَم الثاني المستنصر الذي تولى الخلافة سنة ٣٥٠ هـ بعد ابيه الناصر . **لقد كان المستنصر بحق « مأمون » الدولة الأموية في الأندلس** . لقد اهتم اهتماماً بالغاً بجمع الكتب واستنساخها

وارسال البعثات لاستجلابها : « فكـان له في القـاهرة وبغـداد ودمشق والاسكندريـة عمال مكلفون باستنساخ كل الكتب القيمة ، قديمة كانت او حديثة ، وكان قصره حـافلاً بـالكتب وأهلها حتى بدا وكأنه مصنع لا يرى فيه إلا نساخون ومجلدون ومزخرفون »[٦] حتى اجتمع في خزانة كتبه اربعمائة الف كتاب او « ما كاد يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمـان الطويلة (. . .) فكثر تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم »[٧] . وقد سار المنصور بن ابي عامر الذي حجب بعد وفاة المستنصر لابنه هشام في نفس الاتجاه إذ « كان شغوفاً بالفلسفة وعلومها » ولكنه اضطر ، عندما رأى الفقهاء يقاومون استبداده بـإثارة غضب العـامة عليـه في هذه المسـألة بـالـذات ، إلى ان يضحي بـالفلسفـة للحفـاظ على « السياسة » ، فأمر بإخراج كتب علوم الأوائل ـ ما عدا الطب والحساب ـ من خزانة المستنصر واحراقها ، وقرّب الفقهاء وعمل على استرضائهم . ولكن ذلك كله لم يقف في طريق الحركة العلمية التي ظلت نشيطة مزدهرة[٨] بما في ذلك « علوم الاوائل » التي بقيت تدرس وتتداول سراً وفي كتمان[٩] .

كان من نتائج تلك الحركة العلمية الواسعة التي دَشَّنَها الناصر ورعاها المستنصر رعاية واسعة ذلك الحشد الكبير من العلماء في الطب والهندسة والرياضيات والفلك فضلاً عن علماء الفقه والحديث واللغة الذين زخرت بهم الأندلس في اواخر العهد الأمـوي[١٠] . ومن أبرز هؤلاء جميعاً ابن حزم الذي يجسم **بمذهبه الظاهري المشروع الايديولوجي للدولة الأموية في الأندلس والذي سيغدو اساسه الايبستيمولوجي اساساً للثقافة الأندلسية بمختلف فروعها مما سيعطي للفكر العربي في الأندلس خصوصية متميزة .**

يرجع اصل المذهب الظاهري في الفقه إلى داوود الأصبهاني (٢٠٢ ـ ٢٧٠ هـ) الذي كان في اول امره شافعياً ثم انصرف إلى طلب الحديث وتخلى عن القياس الذي كان اتباع الشافعي يسرفون في الاعتماد عليه في الأحكام . يتلخص مذهب الأصبهاني كما قرره هو وابنه واتباعهما في نقطتين اثنتين : الأولى هي القول بأن الشريعة نصوص فقط وان الأحكام يجب ان تؤخذ من ظاهرها دونما تأويل او قياس . فالقرآن عندهم مبين بنفسه يدل ظاهـر لفظه على المعنى المقصود وبالتالي فلا مجاز فيه ولا مجال للقياس . اما النقطة الثانية فتتعلق بما لم يرد فيه نص خاص مباشر ، وهنا يعمد الظاهرية إلى ما يسمونه « الدليل » ، وهو استدلال يعتمد على صريح النصوص ايضاً. وهكذا فبدلاً من القول مثلاً ان النبيذ حرام قياساً على الخمر (الذي ورد فيه نص) وبناء على « ظن » الفقيه بأن علة تحريم الخمر هي الاسكار ، وهي متوفرة في النبيذ ، بدلاً من قياس النبيذ على الخمر بهذا الشكـل يضع الـظاهريـة مقدمتين مأخوذتين من النصوص مباشرة فيقولون : « كل مسكر خمر وكـل خمر حـرام » (= حديث نبوي) ثم تأتي النتيجة : « كل مسكر حرام » ، وهي غير مصرح بها في النص ولكنها لازمة من ظاهره . يتعلق الأمر إذن ، لا بقياس فرع على أصل ، بل بما يعرف عند الفقهاء بـ « دلالة

اللفظ » وعند المناطقة ، بـ « القياس الاضماري »[11] .

ذلك هو جوهر المذهب الظاهري كما عرف إلى ايام ابن حزم . انه « **انفصال** » او بالأحرى « **إنحراف** » **عن المذهب الشافعي وليس تجاوزاً له** (بالمعنى الديالكتيكي للكلمة) . اما « **ظاهرية** » ابن حزم فهي وان كانت تسير في نفس اتجاه داوود وابنه ، **فإنها اعمق واوسع . انها تريد فعلاً تجاوز مذهب الشافعي بإعادة تأسيس « البيان » ككل ، في الشريعة والعقيدة واللغة** . ومن هنا ، فَإبطال ابن حزم للقياس الذي قننه الشافعي ورَسَّمه اتباعه ليس مجرد موقف فقهي بل هو موقف ابيستيمولوجي عام يطمح إلى تأسيس « البيان » على أسس جديدة غير تلك التي اسسه عليها الشافعي . . فما هي هذه الأسس إذن ؟

كان الشافعي قد قَنَّن « البيان » على مستوى الخطاب القرآني فأسس علم اصول الفقه ، هذا العلم الذي سرعان ما أصبحت قواعده المنهجية منطقاً للعقل العربي « البياني » وأساساً لانتاج المعرفة في العلوم العربية الإسلامية كما بينا ذلك في فصل سابق (الفصل الخامس ، ف ٢) . وكان ابن حزم شافعياً في المرحلة الأولى من حياته الفكرية ، ثم ترك المذهب الشافعي لا لِيَتَبَنَّى المذهب الظاهري كما كان في عصره بل ليؤسس لنفسه مذهباً جديداً ، يقوم على الظاهر فعلاً ، ولكن لا « الظاهر » بمعنى التقيد بالنص في إصدار الأحكام الشرعية وحسب كما هو شأن ظاهرية داوود الأصبهاني واتباعه ، بل «الظاهر» بمعنى رفض القول بـ « الباطن » جملة ، اي رفض العرفان الشيعي والعرفان الصوفي معاً من جهة ، ورفض القياس ، قياس الفرع على الأصل او الغائب على الشاهد كما مارسه الفقهاء ، حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية كذلك ، وكرسه المتكلمون معتزلة واشاعرة من جهة ثانية . وإذن فالأمر يتعلق كما قلنا لا بمجرد الإنفصال عن الشافعي والبقاء بالتالي داخل اشكاليته الفقهية بل يتعلق الأمر اساساً بالطموح إلى **إعادة تأسيس « البيان » ككل** .

وواضح ان إعادة تأسيس « البيان » في عصر ابن حزم لم تكن من البساطة بمثل ما كان الأمر عليه ايام الشافعي . لقد كان النزاع في عصر الشافعي محدوداً بين « اهل الرأي » و « اهل الحديث » ، وقد استهدف الشافعي تطويق هذا النزاع بصورة تجعل حداً لتضخم الحديث وتضخم الرأي معاً وذلك باعتماد أصل « جديد » يجمع بين الرأي والحديث معاً ، وهذا الأصل هو : « ولا يقاس إلا على مثال سبق » (= من كتاب او سنة او اجماع) . اما في عصر ابن حزم فالوضعية اكثر تعقيداً . فهناك من جهة المشاكل الداخلية التي اصبح يعاني منها « البيان » نفسه بسبب طغيان آلية القياس مما أدى إلى « الابتعاد عن الأصول وتشعب النزاعات والاختلافات». يقول ابن حزم : « وجميع اهل القياس مختلفون في قياساتهم لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته تعارض به قياس الأخرى ، وكلهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس صحيحاً ولا كل رأي حقاً »[12] . وهناك من جهة اخرى « العرفان » و « البرهان » اللذين لم يكن اي منهما قد توطدت دعائمه في عصر الشافعي بمثل ما كان عليه

الأمر في عصر ابن حزم حيث غدا كل منهما نظاماً معرفياً مكتملاً يحتل مواقع اساسية في الثقافة العربية وتربطه بـ « البيان » كنظام معرفي ، علاقات تصادم وتداخل كما بينا ذلك في الفصل السابق .

كيف سيعالج ابن حزم الموقف ؟ واضـح اننا لن نتمكن هنـا من تتبع آراء ابن حـزم بالتفصيل ، ولذلك سنجمل موقفه العام في المسائل التالية :

يعرف ابن حزم « البيان » بأنه : « كون السيء في ذاته ممكناً ان تُعْرَف حقيقته لمن اراد علمه»[١٣]. وبخصوص الشريعة والعقيدة معاً يقرر ابن حزم انهما موضوع بيان القرآن، وبالتالي فمسائلهما يمكن معرفتها مباشرة من القرآن بدون تأويل باطني ولا لجوء إلى « تأويل » عقلي . فالإسلام عقيدة وشريعة ورد بـ « الفاظ عربية معروفة المعاني في اللغة التي نزل بها القرآن ، فلا يحل لأحد صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له في اللغة التي بها خاطبنا الله تعالى في القرآن ، إلى معنى غير ما وضعت له ، إلا ان يأتي نص قرآن او كلام عن رسول الله ﷺ او إجماع من علماء الأمة كلها على أنها مصروفة عن ذلك المعنى إلى غيره ، او يوجب صرفها ضرورة حس او بديهة عقل ، فيوقف حينئذ عند ما جاء من ذلك »[١٤] . ومن هنا كانت الأصول اربعة : القرآن والسنة والإجماع والعقل . وكما ان السنة لا تناقض القرآن بل تكمله وتشرحه ، وبما ان الاجماع يكمل بدوره السنة ويشرحها ولا يمكن بحال من الأحوال ان يناقض القرآن ، فكذلك العقل . فالعقل لا يناقض القرآن كما ان القرآن لا يناقض العقل . ويؤكد ابن حزم هذا المعنى بقوله : « وكل ما قاله الله تعالى فحق ليس منه شيء منافياً للمعقول ، بل هو كله ، قبل ان يخبرنا به تعالى ، في حد الإمكان عندنا ، ثم إذا اخبر به عز وجل صار واجباً حقاً ويقيناً »[١٥] ، وايضاً : « ان كل ما صح ببرهان ، اي شيء كان ، فهو في القرآن وكلام النبي ﷺ منصوص مسطور ، يعلمه كل من احكم النظر وايده الله تعالى بفهم . واما كل ما عدا ذلك ، مما لا يصح ببرهان ، إنما هو اقناع او شغب ، فالقرآن وكلام النبي ﷺ منه خاليان »[١٦] . وبعبارة هيجلية : « **كل ما هو قرآني فهو معقول ، وكل ما هو معقول فهو قرآني** » .

كيف يقرر ابن حزم هذا المبدأ ؟

بخصـوص ميـدان الفقـه يقـرر ابن حـزم ان القـرآن « كتـاب مبين » و « المبين بَيِّن (= واضح) . . . لمن يعلم اللغة التي بها خوطبنا »[١٧] . وبيان القرآن ثلاثة اقسام : قسم بيِّن بنفسه لا يحتاج إلى مزيد بيان ، وقسم يحتاج إلى بيان ، وبيانه في القرآن نفسه ، وقسم يحتاج إلى بيان وبيانه في السنة[١٨] . فالقرآن هو الاصل الاول ، بل هو اصل الاصول كلها ، اذ الاصول الاخرى ، انما هي اصول لأن بيان القرآن نطق بها . فقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الامر منكم » هو في نظر ابن حزم بيان للناس بِأَنَّ أصول التشريع هي الكتاب (طاعة الله) والسنة (طاعة الرسول) والاجماع (طاعة اولي الامر الذين

هم في نظره علماء الامة) . أما الاصل الرابع أي « العقل » الذي يتخذ هنا في الفقه اسم « الدليل » فهو مأخوذ من الاصول الثلاثة الاولى ومولَّدٌ منها ، ولكن لا في صورة قياس ، بل في صور اخرى لا تعتمد « العلة » الفقهية بل تستند الى اعتبارات منطقية .

يحصر ابن حزم صُوَر « الدليل » في سبعة اقسام : منها ان يكون النص مشتملاً على مقدمتين وتركت النتيجة ولم ينص عليها فيكون استخراجها هو « الدليل » ، ومنها تعميم فعل الشرط في الجملة الشرطية ، ومنها ان يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ يتضمن في ذاته نفي معنى آخر لا يتلاءم معه ، ومنها ان يكون الشيء غير منصوص على حكمه لا بكونه حلالا ولا بكونه حراماً فيؤخذ في حكم المباح ، ومنها ما اسماه بـ « عكس القضايا » وهو قلب المحمول موضوعاً والموضوع محمولاً ، ومنها ان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى ويكون لهذا المعنى لوازم فتفهم هذه اللوازم من اللفظ ، ومنها أخيراً ما أسماه ابن حزم بـ « القضايا المتدرجة » ، اي التَّعْدِيةُ المنطقية[١٩] .

واضح اذن ان ابن حزم يريد ان يؤسس « البيان » ، لا على القياس ، قياس جزء على جزء كما فعل الشافعي بل على أساس منطقي يعتمد القواعد المنطقية المعروفة ـ قواعد العقل الكوني ـ مثل الانتقال من مقدمتين الى نتيجة تلزم عنهما لزوماً ضرورياً او الانتقال من لازم الى ملزوم او من كلي الى جزئي . . . الى غير ذلك من القواعد المنطقية التي يجتهد ابن حزم في تطبيقها ، بل في تَبْيِئَتِها مع موضوعه . والشيء الاساسي الذي يستبعده ابن حزم استبعاداً تاماً هو « التعليل » الذي ينبني عليه القياس الفقهي . وبطبيعة الحال فاذا استبعدنا « التعليل » أصبح القياس غير ذي موضوع .

وكما يرفض ابن حزم « التعليل » في الفقه يرفض كذلك « العلل » النحوية ، ولربما بعنف أشد ، وبالتالي يرفض القياس في النحو رفضاً تاماً يقول : ان العلل النحوية « كلها فاسدة لا يرجع منها شيء الى الحقيقة البتَّة ، وانما الحق من ذلك ان هذا سمع من أهل اللغة الذين يرجع اليهم في ضبطها ونقلها ، وما عدا هذا ، مع انه تحكم فاسد متناقض ، فهو أيضاً كذب ، لأن قولهم كان الاصل كذا فاستثقل فنقل الى كذا (. . .) شيء يعلم كل ذي حس انه كذب لم يكن قط ولا كانت العرب عليه مدة ثم انتقلت الى ما سمع منها بعد ذلك »[٢٠] ، ولذلك نجده ينصح بالاكتفاء في النحو بما هو ضروري لمعرفة قواعد اللغة العربية ، « وأما التعمق في علم النحو ففضول لا منفعة بها بل هي مُشْغِلَةٌ عن الاوكد ، ومُقْطِعة دون الاوجب والأهم ، وانما هي اكاذيب . فما هو الشغل بما هذه صفته ؟ وأما الغرض من هذا العلم فهي : المخاطبة وما بالمرء حاجة اليه في قراءة الكتب المجموعة في العلوم فقط . . . »[٢١] .

ما أبعدنا هنا عن موقف ابي سعيد السيرافي في مناظرته لِمَتَّى . ان ابن حزم لا يرى في النحو منطقاً للغة العربية وانما ينظر إليه كقواعد تؤخذ بالسماع مهمتها ضبط « المخاطبة » وضبط « القراءة » لا غير . اما « ضبط » التفكير فتلك مهمة المنطق . ولذلك كان ضرورياً في

العلوم الدينية والعقلية معاً . يقول ابن حزم ان من لا يعرف المنطق « لم يجز له ان يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وانتاج النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبداً ، أو يميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب مرة أخرى »[٢٢] .

ولكن المنطق في الثقافة العربية « علم مظلوم ونصر المظلوم فرض وأجر » حسب عبارة ابن حزم . وإذا كان المنطق « **مظلوماً** » من جانب مهاجميه من الفقهاء والمتكلمين فهو « مظلوم » أكثر من طرف المؤلفين فيه في الثقافة العربية والذين لم يعملوا على تبيئته فيها بل اعتمدوا الترجمة فجاءت عباراتهم واصطلاحاتهم وأمثلتهم غريبة منفرة . هذا النوع من « الظلم » هو ما يريد ان « يرفعه » بكتابه « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » . يقول : « فلما نظرنا في ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية الى البلايا التي ذكرنا تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بالفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال ، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة ، فتقربنا إلى الله عز وجل بأن نورد معاني هذه بالفاظ سهلة مبسطة يستوي ، ان شاء الله ، في فهمها العامي والخاصِّي والعالم والجاهل حسب ادراكنا»[٢٣] .

نحن هنا اذن أمام **مشروع لـ « تعريب » المنطق** ، وادماجه داخل اللغة العربية بصورة تحترم قواعدها في التعبير[٢٤] . هل نجح ابن حزم في التغلب على آفات « الترجمة » ؟

لقد لاحظ صاعد عند حديثه عن ابن حزم انه ، في كتابه المذكور ، « خالف ارسطاطاليس واضع هذا العلم (= المنطق) في بعض اصوله مخالفة من لم يفهم غرضه وارتاض في كتابه ، فكتابه (= ابن حزم) من اجل هذا كثير الغلط بيِّن السقط »[٢٥] . ونحن نعتقد ان صاعداً قد قَسَا على ابن حزم أكثر من اللازم ، خصوصاً وان هذا الاخير قد عبر غير ما مرة عن الصعوبات اللغوية التي تعترض رغبته في « تعريب » المنطق نظراً لكون اللغة العربية لا تسمح له بنقل مضمون المصطلح المنطقي كما تعبر عنه اللغة اللاتينية التي كان يرجع اليها للتدقيق في معاني « الحروف » والمصطلحات المنطقية . يقول مثلاً ، بصدد حروف السؤال : « واعلم ان اللغة العربية لم تمكن العبارة فيها بأكثر مما ترى ، على ان السؤال بـ « ما » والسؤال بـ « أيّ » قد يستويان في اللغة العربية وينوب كل واحد من هذين اللفظين عن صاحبه ويقعان بمعنى واحد ، ومن احكم اللطينية (= اللاتينية) عرف الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا في الاستفهام »[٢٦] .

هل نعطي الحق لأبي سعيد السيرافي ونقول معه لابن حزم ان ما تشكو منه راجع الى انك تريد « ادخال لغة في لغة مقررة بين اهلها »؟ لنترك مناقشة المسألة الى الجزء الثاني من هذا الكتاب حيث سنتناول بالتحليل مفاهيم ومقولات كل من « البيان » و « العرفان » و «البرهان». اما الآن فلنحاول ابراز موقف ابن حزم من مضمون « البرهان » أي من العلوم العقلية وأساسها الايبيستيمولوجي : مبادىء « العقل الكوني » .

لنبدأ بمسألة السببية . يقول ابن حزم : « ذهبت الاشعرية الى انكار الطبائع جملة وَقالوا

ليس في النار حر ولا في الثلج برد ولا في العالم طبيعة اصلاً ، وقالوا انما حدث حر النار جملة وبرد الثلج عند الملامسة ، قالوا ولا في الخمر طبيعة اسكار (. . .) قال أبو محمد (= ابن حزم) ما نعلم لهم حجة شغبوا بها في هذا الهوس اصلاً (. . .) وهـذا المذهب الفـاسد حداهم على ان يسموا ما تأتي به الانبياء عليهم الصلاة والسلام من الآيات المعجزات خرقَ العادة لانهم جعلوا امتناع شق القمر وشق البحر وامتناع احياء الموتى (. . .) انما هي عادات فقط . قال ابو محمد معاذ الله من هذا ولو كان ذلك عادته لما كان فيهـا اعجاز اصـلا » ثم يضيف : « وكل هذه الطبائع والعادات مخلوقة خلقها الله عز وجل **فرتب الطبيعة على انها لا تستحيل ابداً ولا يمكن تبدلها عنـد كل ذي عقـل** (. . .) لأن من الصفات المحمـولة في الموصوف ما هو ذاتي له لا يتوهم زواله الا بفساد حامله وسقوط الاسم عنه كصفات الخمر التي ان زالت عنها صار خلا وبطل اسم الخمر عنها (. . .) وهكذا كل شيء له صفة ذاتية ، فهذه هي الطبيعة »[٢٧] .

أما بالنسبة لمبدأ الهوية وعدم التناقض فان ابن حزم يعتبرهما من « **بنية العقل** » ذاتها حسب تعبيره وذلك حينما يتحدث عن « المُحال » ويصنفه الى اربعة أقسام : محال بالاضافة كنبات اللحية في طفل صغير ، ومحال في الوجود كانقلاب الجماد حيواناً والحيوان جماداً « وهذا ليس ممكناً عندنا البتة ولا موجوداً ، ولكنه متوهم بالعقـل » اما الصنف الثـالث من المحال فهو : « المحال فيما بيننا في بنية العقل ككون المرء قائماً قاعداً معاً في حين واحد وكسؤ ال السائل هل يقدر الله تعالى على ان يجعل المرء قاعداً لا قاعداً معاً ، وسائر ما يتشكل في العقل فيما يقع فيه التأثير لو أمكن فيما دون الباري عز وجل » . وأما المحال الرابع فهو « المحال المطلق »[٢٧م] مثل القول بالتغير في ذات الله ، باعتبار ان ذات الله هي **بالتعريف** منزهة عن التغير .

وأما بالنسبة للعلوم الطبيعية فان ابن حزم يجردها من كل الشوائب الهرمسية وينظر اليها كعلوم عقلية بمعنى الكلمة . يقول في معرض الرد على طائفة من الناس الذين نصبوا انفسهم متكلمين باسم الدين والذين « عابوا كُتُباً لا علم لهم بها ولا طالعوها ولا رأوا منها كلمة ولا قرأوها ولا أخبرهم عما فيها ثقة ، كالكتب التي فيها هيئة الافلاك ومجاري النجوم والكتب التي جمعها أرسطاطاليس في حدود الكلام » ، يقول : « وهذه الكتب كلها سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم »[٢٨] . ويرد ابن حزم على الاطروحة الهرمسية والافلاطونية المحدثة التي دافع عنها ابن سينا بالحاح والتي تقول : « لما كنا نعقل وكانت الكواكب تدبرنا كانت أولى بالعقل منا » يرد على هذه الاطروحة قائلاً : « وهذا الذي ذكروه ليس بشيء لان الكواكب وان كان لها تأثير في العالم ظاهر فليس تأثيرها تأثير مِلْكٍ واختيار (. . .) فالكواكب مضطرة لا مختارة ، وانما تأثيرها كتأثيـر النار بـالاحراق والمـاء بالتبريد والسم بافساد المزاج »[٢٩] . ويقول أيضاً : « زعم قوم ان الفلك والنجوم تعقل وانها

ترى وتسمع ، ولا تذوق ولا تشم ، وهذه دعوى بلا برهان ، وما كان هكذا فهو باطل مردود عند كل طائفة بأوَّلِ العقل إذ ليست أصح من دعوى اخرى تضادها وتعارضها . وبرهان صحة الحكم بان الفلك والنجوم لا تعقل اصلاً هو ان حركتها أبداً على رتبة واحدة لا تتبدل عنها وهذه صفة الجماد المدَبَّر الذي لا اختيار له »[٣٠] . وبنفس المنطق يرد ابن حزم على المنجمين الذين يدعون معرفة ما سيحدث بالرجوع الى الكواكب وادعاء انهم يعرفون ذلك بالتجارب ، يرد عنهم قائلاً : « ان التجربة لا تصح إلا بتكرار كثير موثوق بدوامه تضطر النفوس الى الاقرار به كاضطرارنا إلى الاقرار بأن الانسان ان بقي ثلاث ساعات تحت الماء مات ، وان ادخل يده في النار احترق ولا يمكن هذا في القضاء بالنجوم لأن النصب الدالة عندهم على الكائنات لا تعود إلا في عشرات آلاف من السنين التي لا سبيل إلى ان يصح منها تجربة »[٣١] .

وبنفس المنطق ، منطق « العقل الكوني » يرفض ابن حزم بشدة وعنف نظرية الاشاعرة ، وبالأخص منهم الباقلاني ، التي تقول بجواز صدور « الخوارق والكرامات » من الاولياء وبإمكان « قلب الاعيان والطبائع » من طرف السحرة ، فيقرر بقوة انه « **لا يجوز البتة وجود ذلك** من ساحر **ولا من صالح بوجه من الوجوه** (. . .) **وهو ممتنع في العقل** (. . .) **ولو كان ممكناً لاستوى الممتنع والممكن والواجب وبطلت الحقائق كلها وأمكن كل ممتنع** » . ولا يعترف ابن حزم بشيء من ذلك إلا للانبياء اذ « لا يقلب احد عيناً ولا يحيل طبيعة إلا الله عز وجل لانبيائه فقط » . وبما ان نبي الاسلام هو آخر الانبياء والرسل **فقد انتهت الخوارق بالمرة بوفاته** لانه « لو جاز ذلك بعد موت النبي ﷺ لأشكل الامر (. . .) وكان ذلك اشكالا في الدين وتلبيساً من الله تعالى على جميع عباده أوَّلهم عن آخرهم ، وهذا خلاف وعد الله تعالى واخباره بأنه قد بَيَّن علينا الرشد من الغي » . وأما التأثيرات التي تنسب الى السحر والطلسمات فيقول عنها ابن حزم انها « ليست احالة طبيعة وقلب عين ولكنها قوى ركبها الله عز وجل مدافعة لقوى اخرى كدفع الحر للبرد ودفع البرد للحر »[٣٢] .

وكما يرفض ابن حزم اللامعقول عند الاشاعرة[٣٣] وغيرهم يرفض بنفس القوة العرفان الصوفي والعرفان الشيعي . هكذا **يرد على القائلين بالإلهام أو « الكشف » والقائلين بـ « الإمام »** . فبالنسبة لمدعي الإلهام يعترض عليه قائلاً : ما الفرق بينك وبين من يقول انه أُلْهِمَ بطلان قولك ؟ ، ومعنى ذلك ان الالهام لا يمكن اثبات وقوعه ولا يمكن ان يكون مصدراً لمعرفة تفرض نفسها على الناس جميعاً وبالتالي فهو لا يمكن ان يكون مقياساً ولا حَكَماً ولا سلطة مرجعية للجميع . العقل وحده ، والعقل الكوني بالذات ، هو الحكم وهو المقياس وهو السلطة المرجعية الوحيدة المقبولة . وأما بالنسبة للقائل بالإمام فيورد عليه الاعتراض التالي : بماذا عرفت صحة قول الإمام ؟ أبإلْهَام وهو باطل كما بينا أم ببرهان ولا برهان على الإمام بل القول بالإمام ينافي البرهان ، أم بمجرد كلام لا دليل عليه ، وفي هذه الحالة فما تقول في من يبطل كلامك هذا بدون دليل ؟

وبنفس المنطق أيضاً يرفض ابن حزم « التقليد » . انه يعترض على القائل بضرورة تقليد إمام أو مذهب معين قائلاً : « وما الفرق بين تقليدك وبين من قلد غير الذي قلدت انت »[٣٤] .
بل ان ابن حزم يذهب في هذا الميدان مذهباً بعيداً عن « المألوف » فيحرم تقليد الائمة أصحاب المذاهب الفقهية والكلامية ، يقول : « **لا يحل لأحد ان يقلد احداً ، حياً ولا ميتاً ، وكل احد له من الاجتهاد حسب طاقته** » ، وحتى الرجل العامي لا يحل له ان يقلد المفتي ، ولا يجوز القول بأن الشريعة تسمح بذلك بل ان « من ادعى تقليد العامي للمفتي فقد ادعى الباطل وقال قولاً لم يأت به نص قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا قياس ، وما كان هكذا فهو باطل لانه قول بلا دليل »[٣٥] . ويقول ايضاً : « وليعلم كل من قلد صاحباً او تابعاً (= احداً من الصحابة او التابعين) أو مالكاً او ابا حنيفة او الشافعي او سفيان او الاوزاعي او أحمد (= ابن حنبل) أو داوود (= الاصبهاني) رضي الله عنهم ، انهم يتبرأون منه في الدنيا والآخرة »[٣٦] .
واذا بطل الإلهام والقول بالإمام وبطل التقليد لم يبق إلا العقل والحس كمصدر للمعرفة . يقول ابن حزم : « **لا طريق الى العلم أصلاً إلا من وجهين : احدهما ما أوجبته بديهة العقل والحس ، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل واوائل الحس** »[٣٧] ، ومن هذه المقدمات ومنها وحدها يمكن بناء المعرفة الصحيحة ، ولا بد في صدق هذه المعرفة من مراعاة قواعد المنطق وشروط الاستدلال الصحيح . وعلى هذا الاساس يبني ابن حزم مذهبه في العقيدة والشريعة معاً : انه ينطلق من العقل أولاً فيثبت بـ « الدليل العقلي » وجود الله ووحدانيته ونبوة محمد وصدق رسالته ، حتى إذا تم له ذلك يكون قد اثبت صدق القرآن والسنة فيعتمدهما وحدهما ويأخذ بظاهر نصوصهما جاعلاً من اللغة العربية وحدها اطاره المرجعي في فهم مضمونهما ، ولا يبيح صرف معنى كلمة من المعنى اللغوي الظاهر المعروف الى معنى آخر إلا اذا اوجب ذلك نص او اجماع او بديهة حس او عقل كما أشرنا إلى ذلك قبل .
تلك كانت باختصار ابرز ملامح مشروع ابن حزم « الظاهري » ، مشروعه الايديولوجي والفلسفي . **ان « ظاهرية » ابن حزم ، منظوراً إليها على ضوء الملابسات السياسية التي أطرت تفكيره وحددت له اتجاهه هي مشروع ايديولوجي مضاد وبديل لايديولوجيا الدولة الفاطمية وايديولوجيا الدولة العباسية** اللتين كانتا تتنافسان ، **في** عداء تاريخي ، على الاندلس وتحاربان ، بالسلاح الايديولوجي خاصة ، الخلافة الاموية التي كان ابن حزم ينطق باسمها ويحمل مشروعها الثقافي الايديولوجي المستقبلي . **أما إذا نظرنا إلى « ظاهرية » ابن حزم من الزاوية الابيستيمولوجية المحض ، وجدناها مشروعاً فكرياً فلسفي الابعاد يطمح إلى اعادة تأسيس « البيان » وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين « البرهان » مع اقصاء « العرفان » إقصاء تاماً** . ومن دون شك فان ما يعطي لهذا المشروع الفكري اهميته التاريخية وابعاده المستقبلية **هو طابعه النقدي** من جهة ، وخلوه من جهة اخرى من هاجس « التوفيق » أو « الجمع » بين النقل والعقل او الدين والفلسفة . ان الحاح ابن حزم على قراءة القرآن داخل مجاله التداولي

الاصلي الذي يتحدد باللغة العربية واساليبها التعبيرية ومضامينها المفهومية كما كانت متداولة زمن النبي ، وذلك في الحقيقة هو مضمون ظاهريته ، ان الحاحه على هذا يدل على انه **قد أدرك بوضوح الطابع الخاص للخطاب الديني ، وبالتالي خطأ اخضـاعه لمقـولات وآليات خطاب آخر** . أما الحاحه من جهة اخرى على ضرورة احترام مبادىء العقل والتزامها وضرورة تعميم المنطق وتعريبه وتبيئته داخل الثقافة العربية فدليل واضح كذلك ، ليس فقط على ايمانه بـ « كونية العقل » ، **بل أيضاً على طموحه إلى جعله السلطة المرجعية الوحيدة في مختلف مجالات المعرفة** . ان « ظاهرية » ابن حزم هي ، **في مضمونهـا النقدي** ، اعـلان بضرورة تجاوز علم الكلام واشكالياته السفسطائية ، والارتفاع الى مسـتوى آخر من الفكـر والتفكير والاشكاليات . . **إلى الفلسفة** ، ليس بوصفهـا خطاب العقـل الكوني وحسب ، بـل أيضاً بوصفها تهدف الى نفس ما تهدف اليه الشريعة : الى الفضيلة وحسن السياسة . يقول : « ان الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً آخر غير اصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد ، وحسن السياسة للمنزل والرعية . وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة » ، ثم يتساءل : « أليست الفلسفة باجماع من الفلاسفة مُبَيِّنَة للفضائل من الرذائـل ، موقفـة على البراهين المفرقة بين الحق والباطل »[٣٨] وعلى الرغم من ان هذه « الفتوى » قد جاءت في سياق الرد « على من انكر الشرائع من المنتمين الى الفلسفة » فانها مع ذلك تسجل موقفاً ايجابياً وجريئاً من الفلسفة ، خصوصاً وقد جاءت في وقت لم يكن الحصار الفقهي السياسي قد رفع عنها بعد . **انه المشروع الرشدي هو الذي كانت « ظاهرية » ابن حزم حُبْلَى به ومثقلة بكل مضامينه العقلانية والنقدية** . . لننتقل اذن الى هذا المشروع ، ولنبدأ بالتعرف على « قابلته » المهدي ابن تومرت ، فهو الذي سيدلنا على الطريق الى خلفياته الايديولوجية التي لا بد منها لفهم مضمونه الايبيستيمولوجي والفلسفي ولحظته التاريخية وموقعها في سياق تكوين العقل العربي .

- ٣ -

لم يكن من الممكن لـ « ظاهرية » ابن حزم ان تحقق ما كانت تصبو اليه من الانتشار والهيمنة الفكرية والثقافية في وقت كانت فيه الدولة الاموية في الاندلس ، التي كانت تنطق باسمها وتحمل مشروعها الايديولوجي ، تلفظ انفـاسها الاخيـرة ان لم تكن قد احتضـرت بالفعل . **ان ظاهريـة ابن حزم عبارة عن مشروع ايديولوجيا كلية متكاملة تطمح الى تعميم نفسها على المجتمع ككل ، فكان لا بد من سلطة تفرضها** . وهذا ما أدركه ابن حزم واشتكى من افتقاده ، قال : « وأما جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر : أَزْهَدُ الناسِ في عَالِم أَهْلُهُ ، وقرأت في الانجيل ان عيسى عليه السلام قال : لا يفقد النبي حرمته الا في بلده

وقد تيقنا ذلك بما لقي النبي ﷺ من قريش . . . »[39] وكان يقول ايضاً : « ان مذهبين انتشرا بقوة السلطان ، مذهب مالك بالمغرب ومذهب ابي حنيفة بالمشرق »[40] وبدون شك فانه يعني ان مذهبه في حاجةٍ الى سلطان يُقِرُّهُ ويفرضه ، حتى لا يموت ويندثر .

ولكن الايديولوجيات الثورية لا تموت ، بل تستعاد بصورة أو بأخرى في الوقت المناسب . و « ظاهرية » ابن حزم كانت كما رأينا من هذا النوع . ولذلك فليس غريباً ان نجدها تصبح بعد أزيد قليلاً من خمسين عاماً أساساً لحركة سياسية ثورية قادها في المغرب المهدي بن تومرت (توفي سنة ٥٢٤ هـ) ابتداء من عام ٥١١ هـ ضد دولة المرابطين المغربية التي استنجد بها كبراء الاندلس من علماء وفقهاء ووجهاء لجعل حد للحرب الاهلية بين ملوك الطوائف بها ورد اطماع ملوك النصارى فيها . لقد انتقل يوسف بن تاشفين امير المرابطين الى الاندلس ثلاث مرات للجهاد وانتهى به الامر اخيراً إلى ان جعلها تحت حكمه المباشر ابتداء من سنة ٤٨٤ هـ . لقد كان الجهاز الاداري والسياسي للمرابطين القادمين من الصحراء خاضعاً لنفوذ الفقهاء الذين كانوا مالكيين متشددين و « مقلدين » فخنقوا حرية الفكر التي كانت قد ازدهرت في الاندلس عندما انحلتِ فيها السلطة المركزية واصبح الامر لملوك الطوائف الذين كانوا يتنافسون على الظهور بمظهر الابهة فشجعوا العلم والعلماء . أما في المغرب فلقد كانت ممارسات الفقهاء امتداداً لنفس الظاهرة التي كانت سائدة من قبل ، ظاهرة هيمنة التقليد في الفقه والعقيدة . وذلك هو « الجمود » و « الانحراف » الذي سيركز عليهما ابن تومرت حركته الاصلاحية ، بل الثورية .

لقد اتخذ المهدي بن تومرت شعار « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » سلاحاً دينياً ، واتخذ شعار « ترك التقليد والرجوع الى الاصول » سلاحاً ايديولوجيا فراح يوجه الضربات لكيان الدولة المرابطية الديني والايديولوجي . كان المرابطون في نظر ابن تومرت منحرفين عن الدين الصحيح لان فقهاءهم اعتمدوا القياس ، قياس الغائب على الشاهد فأوقعوا الناس ، وأوقعوا انفسهم ودولتهم ، في التشبيه والتجسيم على مستوى العقيدة لقياسهم الله على الانسان ، كما كرسوا « التقليد » على مستوى الشريعة لوضعهم الفروع مكان الاصول فابتعدوا عن الكتاب والسنة .

من هذا المنطلق الذي يستعيد بكيفية مباشرة المضمون الديني والاساس الابيستيمولوجي لـ« ظاهرية » ابن حزم سار ابن تومرت بحركته الى نهايتها ، إلى تأسيس الدولة الموحدية التي ستجسم باستراتيجيتها الثقافية المشروع الايديولوجي الذي ناضل ابن حزم من اجله . لننظر اذن الى الكيفية التي استعادت بها الدولة الموحدية مشروع ابن حزم ولنبدأ باطروحات مؤسس الحركة التي أقامتها : اطروحات ابن تومرت المنهجية .

لعل أهم أثر فكري يحتفظ لنا بمنهجية ابن تومرت هو « كتاب أعز ما يطلب »[41] الذي جمع فيه خليفته عبد المؤمن بن علي ، المؤسس الفعلي للدولة الموحدية ، الأحاديث

والتعليقات التي تشكل ما يمكن اعتباره الأساس النظري والاطار الايديولوجي العام لدعوة ابن تومرت الاصلاحية . والحق أن هذا الكتاب أشبه ما يكون بمقال جديد في منهجية التفكير والبحث في شؤون العقيدة والشريعة . إن المبدأ الايبيستيمولوجي الذي يقود خطاب ابن تومرت في هذا الكتاب هو مبدأ « الثالث المرفوع » وبعبارته المفضلة مبدأ « **لا وسط بين النفي والاثبات** » . والحق أننا في هذا الكتاب أمام رفض صارم لتلك « القيمة الثالثة » التي كان ينشدها بالحاح التفكير الكلامي والفلسفي والفقهي العربي من وراء اعتماد قياس الغائب على الشاهد في انتاج المعرفة(٤٢) .

ينتقد ابن تومرت قياس الغائب على الشاهد في مختلف المجالات التي يوظف فيها داخل الثقافة العربية ، مجالات الفقه والكلام واللغة ، متخذاً من نقده هذا أساساً ابيستيمولوجيا لنقده الايديولوجي الذي استهدف مباشرة الغطاء الايديولوجي للدولة المرابطية . ففي مجال الفقه يرى ابن تومرت أن الحكم الشرعي لا يثبت بالقياس لأنه طريقة في التفكير لا تفيد اليقين وإنما تحرك الظن والشك لا غير . إن الذي يثبت الحكم الشرعي في نظره هو الأصل ، والأصل وحده . ومن هنا كانت دعوته الى **الرجوع الى الأصول** . يقول : « لا يثبت حكم في الشريعة بالظن ، ولا يثبت إلا بالعلم . والتماس المعاني بالتخمين من غير تحقيق ولا التفات الى الأصول التي تبنى عليها يزل عن منهاج الحق »(٤٣) . وإذا كان الفقهاء يلتمسون معرفتهم الظنية تلك عن طريق قياس الغائب على الشاهد الذي يعتمدون فيه على ما يسمونه « العلة » ، فإن ابن تومرت يرى أن هذه « العلة » ليست علة على الحقيقة وإنما هي مجرد « أمارة » وعلامة يثبت عندها الحكم ولا يثبت بها . يقول : « الأصل يثبت به الحكم ، والأمارة يثبت عندها الحكم . . وبين يثبت به ويثبت عنده ما بين السماء والأرض »(٤٤) . وغني عن البيان القول أن نقد العلة الفقهية بهذا الشكل ينسف قياس الغائب على الشاهد من أساسه .

أما في مجال علم الكلام فان ابن تومرت يرى أن الاعتماد فيه على قياس الغائب على الشاهد يؤدي الى التشبيه لامحالة . ذلك : « أن الموجود المطلق (= الله) هو القديم الأزلي الذي استحالت عليه القيود والخواص ، والمختص بمطلق الوجود من غير تخصيص ولا تقييد »(٤٥) . ولذلك لا يجوز قياسه بعالم الشهادة ، عالم الطبيعة والانسان الذي كله تقييد وتخصيص ، يقول : « بطل قياس الغائب على الشاهد اذ لا جامع بينهما لأن كل واحد منهما مضاد للآخر ، ولأن ذا (= الله) يفعل وذا (= العالم) لا يفعل ، وذا قديم وذا محدث ، وذا مفتقر وذا غني . فإذا قيس أحدهما على الآخر بطلت حقيقتهما جميعاً ، لأن القياس انما يصلح بين المتماثلين ، وبين المختلفين اذا كان بينهما شبه ، والله سبحانه ليس له مثل ولا شبه . فاذا بطل هذا بطل به التشبيه وبطل به قياس الغائب على الشاهد »(٤٦) . وواضح أن ابن تومرت يربط هنا التشبيه والتجسيم اللذين اتهم بهما المرابطين بقياس الغائب على الشاهد ، ومن هنا

كان النقد الأبيستيمولوجي نقداً ايديولوجياً كذلك .

أما في مجال اللغة والنحو فإن ابن تومرت يرفض القياس على أساس أن اللغة لا تثبت به ، وإنما تثبت مثلها مثل الشريعة والعقيدة ، بالأصول وحدها . والأصل في مجال اللغة والنحو هو السماع لأن اللغة ، كما يقول ابن تومرت ، قائمة على المواضعة لا على البرهان . « وأما فهم كيفية مواضعة اللغة فهي ضربان : مباشرة وواسطة » المباشرة هي السماع المباشر أما الواسطة فهي النقل المتواتر .

- ٤ -

في ذات الوقت الذي كان فيه ابن تومرت ينشر دعوته ويعمل على تنظيم حركته داخل المغرب استعداداً لقلب دولة المرابطين كان ابن باجة ، أبو بكر بن الصائغ (٤٧٥ ؟ - ٥٣٣ هـ) بصدد انتاج خطاب فلسفي جديد يتحرك داخل دائرة « البرهان » وحدها دونما انشغال بنصرة « البيان » ولا بتأسيس « العرفان » ، وأيضاً دونما انسياق مع تأويلات الأفلاطونية المحدثة . إنه خطاب « ترك التقليد والرجوع الى الأصول » في مجال الفلسفة أيضاً . وإذا كان من الصعب ، في حدود اطلاعنا ، اقامة صلات مباشرة بين ابن باجة وابن تومرت ، أو بينه وبين تراث ابن حزم ، فإنه لمما لا شك فيه ولا جدال أن تيار التجديد في المغرب والأندلس سواء في العقيدة أو في الشريعة أو في اللغة أو في الفلسفة كان تياراً واحداً ترتبط كافة فروعه وروافده بمشروع ابن حزم ، بصورة أو بأخرى . وهكذا فإذا كانت دعوة ابن تومرت الى ترك التقليد والرجوع الى الأصول تستعيد بشكل مباشر ، في العقيدة والشريعة واللغة مشروع ابن حزم في جانبه « البياني » ، كما هو واضح من الفقرة التي خصصناها له ، فإن اتجاه ابن باجة الى قراءة أرسطو بواسطة أرسطو نفسه ، بالانقطاع الى نصوصه وحدها والاعراض عن تأويلات الهرمسية والأفلاطونية المحدثة وامتداداتهما السينوية ، جعله يستعيد ، أو يقع في موقع المستعيد لمشروع ابن حزم في جانبه « البرهاني » . وكما بينا ذلك قبل فلقد كان مشروع ابن حزم مزدوجاً : ايديولوجياً وفلسفياً معاً . وهكذا فكما كان في حاجة الى سلطة سياسية تقر الجانب « البياني » منه كايديولوجيا أي كأساس للنظام التشريعي والعقدي للدولة ، كان في حاجة أيضاً الى سلطة فكرية تعمق الجانب « البرهاني » منه ليتحول الى فلسفة أي إلى نظام فكري وأخلاقي يحلم بالسعادة للفرد والمجتمع . ولقد تبنى ابن تومرت المهمة الأولى بينما تولى ابن باجة المهمة الثانية . **وإذن فكما كان ابن تومرت يمارس السياسة في الدين بهدف تغيير الواقع السياسي القائم ، كان ابن باجة يمارس السياسة في الفلسفة بهدف انشاء « واقع » فكري جديد وحالم .**

فعلاً كان ابن باجة في مشروعه الفلسفي الخاص يمارس السياسة في الفلسفة ، ولكن لا بخطاب ايديولوجي ، بل بخطاب فلسفي . والواقع أن ما يلفت النظر في خطاب ابن باجة

هو تحرره ليس فقط من القيود السياسية التي كانت تكبل الفلسفة قبله ، بل تحرره كذلك من القيود المعرفية التي عانت منها الفلسفة داخل الثقافة العربية الى عهده حتى اندمجت فيها تلك القيود وأصبحت عنصراً أساسياً في بنيتها ، نقصد بذلك القيود أو العوائق الايبيستيمولوجية التي أورثها إياها علم الكلام من جهة ، والهرمسية والأفلاطونية المحدثة من جهة أخرى . إن التحرر من علم الكلام في الأندلس والمغرب (أو بالأحرى غيابه فيهما) قد حرر الخطاب الفلسفي الباجي من اشكالية التوفيق بين النقل والعقل ، كما أن التحرر من الهرمسية وهواجسها حرر نفس الخطاب من توظيف العلم في دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين ، ليعود ـ أي العلم ـ كما كان مع أرسطو الأساس الذي تبني عليه الفلسفة صرحها . ومن هنا كانت المادة المعرفية التي تعامل معها ابن باجة في خطابه الفلسفي مادة علمية أساساً ، نقصد بذلك اعتماده الكلي على علم عصره ، أي طبيعيات أرسطو ، في بناء حلمه الفلسفي الذي ضمنه رسائله « الالهية » ، وبالخصوص منها رسالة « تدبير المتوحد » التي تحمل مشروعاً فلسفياً « علمياً » جديداً تماماً قال عنه ابن رشد انه «لم يسبق اليه أحد من المتقدمين » ، مشروعاً يرسم المنهاج الفكري للانسان الفرد الذي يريد أن يصبح فيلسوفاً يعيش في حياته وبعد مماته مع « الخالدين » من الفلاسفة والعلماء ، في لقاء عقلي بل « الهي » يخترق الزمان والمكان . . . ولما كان المجال لا يتسع لتفصيل القول في مشروع ابن باجة الفلسفي ومميزات خطابه(٤٧) ، فإننا سنقتصر هنا على ابراز رأيه في أهم القضايا التي تتصل بموضوعنا ، أعني التي يتحدد بها أو من خلالها موقفه من « العرفان » و « البيان » ونوع ممارسته لـ « البرهان » .

اذا نحن تصفحنا خطاب ابن باجة وجدناه يتخذ من أرسطو العنصر الأساسي في اطاره المرجعي ، ولكن لا « أرسطو » أوتولوجيا والنصوص المنحولة الأخرى ، بل أرسطو الحقيقي ، أرسطو العالم والفيلسوف المعلم الأول . نعم نلتقي في الخطاب الباجي مع افلاطون ولكن لا كسلطة مرجعية بل كصاحب رأي يذكر للاستئناس به أو لدفعه والرد عليه ، كما نلتقي بالفارابي ، ولكن لا الفارابي نظرية الفيض و « الجمع بين الحكيمين » بل الفارابي المعلم الثاني وشارح أرسطو . أما الفارابي المدينة الفاضلة فيذكركمايذكر أفلاطون وفي نفس الاطار . أما ابن سينا فمسكوت عنه تماماً وهذا أمر له دلالة خاصة ، فالسكوت عن ابن سينا يعني الاعراض عن اتجاهه الهرمسي وفلسفته المشرقية العرفانية . هذا بخصوص السلطة المرجعية في الخطاب الباجي ، أما بخصوص التصور العام الذي يصدر عنه هذا الخطاب فاننا نجد أنفسنا ازاء عودة حقيقية الى كسمولوجيا أرسطو ، وبالتالي أمام إعراض كلي عن نظام بطليموس الفلكي الذي ركبته الميتافيزيقا الفيضية . ومن هنا « القطيعة » مع الأساس الكوسمولوجي لـ « العرفان » . ولا بد هنا من الاشارة الى خطأ ربط ابن باجة بالفارابي أو بابن سينا بخصوص مسألة « الاتصال بالعقل الفعال » ، وهو الخطأ الشائع في الدراسات الحديثة ، فابن باجة إنما يناقش هذه المسألة في اطارها الأرسطي الأصلي المحض ، وليس من منطلق

فكرة « الفيض » التي لا يقول بها ولا يفكر بوحي منها ولا في اطارها العام . ان المعرفة عند ابن باجة ليست ، ولا تكون ، بطريق الفيض ، بل بطريق البرهان ، بالانتقال من المحسوس الى المعقول ، من المشخّص الى المجرد ، من مقدمات صادقة يقينية الى نتائج تلزم عنها ضرورة .

من هنا حرص ابن باجة الشديد على تمييز « **التوحد** » الذي ألف فيه رسالته الشهيرة « تدبير المتوحد » عن « **التصوف** » وطريق المتصوفة . ان « التوحد » عنده سلوك عقلي هدفه اكتساب المعرفة النظرية البرهانية بحقيقة الكون ومركز الانسان فيه ، أما ما يدعيه المتصوفة من « كشف » فمجرد وهم ، لأن « المشاهدة » التي يدعونها انما هي حالة سيكولوجية ناتجة ـ كما يقول ابن باجة ـ عن تجنيدهم لِقوى النفس الثلاث ، الحس المشترك والمخيلة والذاكرة ، بواسطة ما يسمونه رياضات ومجاهدات فيركزون في ذهنهم على صورة واحدة يرسمها لهم خيالهم عن الموضوع الذي ينشغلون به ـ وذلك ما يسمونه بـ « الجمع » ـ فيحضر هذا الموضوع في ذهنهم في شكل « صورة روحانية » (= ذهنية = لامادية) ناصعة مشبعة كأنها محسوسة « ويشاهد العجيب من فعلها (. . .) ولذلك زعم الصوفية أن ادراك السعادة القصوى قد يكون بدون تعلم ، بل بالتفرغ ، وبأن لا يخلو طرفة عين عن ذكر المطلق ، ولأنه متى فعل ذلك اجتمعت القوى الثلاث وأمكن ذلك » ويضيف ابن باجة قائلاً : « وذلك كله ظن ، وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع . . . » . ويعقب ابن باجة في مكان آخر على ما ذكره الغزالي من أنه « شاهد عند اعتزاله أموراً الهية والتذ التذاذاً عظيماً » يعقب على ذلك قائلاً : « **وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها (= الغزالي) مثالات الحق . وهذا الرجل بين أمره (. . .) إنه غالط أو مغالط بخيالات الحق** » . موقف واضح من « العرفان » : موقف الرفض المطلق ، ولكن لا على أساس اعتبارات دينية أو مجادلات كلامية ، بل على أساس تحليل « علمي » سيكولوجي لظاهرة « المشاهدة » الصوفية . فما هو موقف ابن باجة من « البيان » ؟

لقد أبرزنا قبل تحرر خطاب ابن باجة من اشكاليات علم الكلام ومشاغله ، وبالتالي فان خطابه الفلسفي كان خطاباً فلسفياً خالصاً يتحرك في دائرة « البرهان » ، دائرة الفلسفة والعلم . أما دائرة الدين ، وبالتالي « البيان » فهو يتعامل معها كدائرة مستقلة مبنية على الوحي وهو في نظره من « المواهب الالهية » التي « لا تكون باختيار الانسان ولا له في وجودها أثر يدخل في هذا القول (= الفلسفي) ، وأيضاً فانها موجودة في الفرد من الناس في النادر من الزمان ، فلا يتقوم من هذا الصنف من الموجودات صناعة أصلا (أي علم) ولا نحوه تدبير انساني » . **ويفصل ابن باجة بين « البيان » و « البرهان » ، بين الدين والفلسفة ، فصلاً واضحاً فيقول :**

« إن صالح السلف قالوا إن للامكان صنفان : صنف طبيعي وصنف الهي . فالطبيعي هو الذي يدرك بالعلم ويقدر الانسان على الوقوف عليه من تلقائه . أما الصنف الالهي فانما يدرك بمعونة

إلهيـة ولذلك بعث الله الرسل وجعل الأنبياء ليخبرونا معشر الناس بالامكانات الالهية كما أراد عزّ اسمه من تتميم أجل مواهبه عند الناس وهو العلم »(٤٨) .

ـ ٥ ـ

اقصاء « العرفان » والفصل بين « البيان » و « البرهان » ، ذلك هـو نفس الخط الذي ينتظم الخطاب الرشدي الذي يستعيد مشروع ابن حزم ، عبر ابن تومرت وابن باجة ، ولكن على مستوى آخر أغنى وأعمق . يقول ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ) ، فيمـا رواه عنه أحـد تلامذته : « استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يَتَشَكّى من قلق عبارة ارسطوطاليس ، أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لَقَرُب مآخذها على الناس ، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، واني لأرجو أن تفي به لما أَعْلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك الي الصناعة »(٤٩) (= صناعة التأليف في الفلسفة) . . . . أما ابن طفيل (٥٠٦ ـ ٥٨١ هـ) فهو الفيلسوف المعروف صديق ابن رشد الذي لم يصلنا من آثاره الفلسفية سوى رسالته « حي بن يقظان » التي يعرض فيها في قالب قصصي شيق مضمون « الفلسفة المشرقية » التي قال عنها ابن سينا إنها، عنده ، « الحق الذي لا مجمجة فيه » كما رأينا ذلك في الفصل السابق . وكان ابن طفيل يعمل طبيباً وموظفاً كبيراً في دولة الموحدين منذ مؤسسها الفعلي عبد المؤمن بن علي اليد اليمنى للمهدي بن تومرت . وأما « أمير المؤمنين » المشار اليه في النص فهو أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي تولى الخلافة بعد وفاة أبيه سنة ٥٥٨ هـ . وكان هذا الخليفة الموحدي يجمع ـ كابن رشد ـ بين المعرفة بعلوم الدين والاهتمام بالفلسفة وعلومها . لقد كان « مأمون » دولة الموحدين أحاط نفسه بحاشية من العلماء والفقهاء والفلاسفة ، وجدَّ في جمع الكتب بمختلف أنواعها حتى اجتمع له من كتب الفلسفة قريباً مما اجتمع للحكم الثاني المستنصر « مأمون » الدولة الأموية في الأندلس . ولم يكن هذا الخليفة يجمع كتب الفلسفة للزينة بل لدراستها ، وقد لاحظ « قلق عبارة أرسطو » وبالتالي « غموض أغراضه » ، الشيء الذي يحول دون نشر الفلسفة وتعميمها بين الناس ، فطلب من ابن طفيل أن يعمل على تلخيص كتب أرسطو وتقريب أغراضها « بعد أن يفهمها فهماً جيداً يقرب مأخذها على الناس » . ولكن ابن طفيل ، لسبب أو لآخر انتدب ابن رشد لهذه المهمة .

يتعلق الأمـر إذن ، ومرة أخـرى ، بعمل أمـرت به الـدولة ، وبـالتالي فهـو جزء من استراتيجية ثقافية واعية . ولكن لماذا ارسطو بالذات ؟ ولماذا لا يستغني عن « قلق عبارته » بعبارة الفارابي وابن سينا وقد كانت واضحة لا غموض فيها ؟ ثم هل كانت « أغراض أرسطو » ما تزال غامضة فعلاً في النصف الثاني من القرن السادس الهجري ، أي بعد أزيد من قرن وربع قرن على وفاة ابن سينا ؟ . . اسئلة لا نجد الجواب عنها إلا إذا رجعنـا بها إلى المشـروع

الايديولوجي للدولة الموحدية كما صاغه ابن تومرت ، المشروع الذي أسسه على شعار : « ترك التقليد والرجوع الى الأصول » . **وهنا فيما يتعلق بالفلسفة أصبح « ترك التقليد » يعني : ترك شروح وتأويلات الفارابي وابن سينا . أما « الرجوع الى الأصول » فيعني الرجوع الى أرسطو بالذات .**

ولكن هذا ليس إلا أحد جانبي المشروع . أما الجانب الآخر فيخص العقيدة والشريعة كما نعرف . **وهنا سيجد « المذهب » الفقهي الذي ناضل من أجله ابن حزم السلطان الذي يفرضه** ، سلطان الدولة الموحدية التي ستعمل هي الأخرى ـ بمجرد ما يستقر لها الأمر وتثبت جدارتها بـ « الخلافة » من خلال أعمالها في الجهاد ضد الفرنج شمال الأندلس ـ على فرض وتعميم ايديولوجيتها بالقوة . يروي صاحب كتاب « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » أن الفقيه أبا بكر الحافظ بن الجد قال : « لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه وجدت بين يديه كتاب ابن يونس (= في الفقه المالكي) ، فقال لي : يا أبا بكر أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله ، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا ، فأي هذه الأقوال هو الحق وأيها يجب أن يأخذ بها المقلد . فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك ، فقال لي وقطع كلامي : يا أبا بكر ليس إلا هذا وأشار الى المصحف ، أو هذا وأشار إلى كتاب سنن أبي داوود وكان عن يمينه ، أو السيف »[٥٠] . ويقول نفس المصدر عن ابنه يعقوب المنصور (تولى الخلافة من سنة ٥٨٠ الى سنة ٥٩٥ هـ) : « وفي أيامه انقطع علم الفروع ، وخافه الفقهاء ، وأمر باحراق كتب المذهب (= المالكي) بعد أن يجرد ما فيها من أحاديث رسول الله ﷺ والقرآن ، ففعل ذلك ، فاحرق منها جملة في سائر البلاد (. . .) وتقدم الى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة (. . .) وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك وازالته من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث »[٥١] . ولا بد من الإشارة هنا الى امتداد الحملة بالعمل بالظاهر إلى مجال النحو حيث نجد ابن مضاء القرطبي (٥١٣ ـ ٥٩٢ هـ) الذي عينه أبو يعقوب قاضياً للقضاة ، يؤلف كتاباً بعنوان « الرد على النحاة » حمل فيه على العلل النحوية ودعا الى ترك القياس في النحو والأخذ فيه بالسماع أي بـ « الظاهر » . . تماماً كالفقه سواء بسواء .

حمل الناس على « الظاهر » من القرآن والحديث واللغة ، وإصدار الأوامر بشرح كتب أرسطو وتوضيح أغراضها وتقريب مآخذها من الناس ، معناه اعتماد « البيان » و « البرهان » في أصولهما ، وبالتالي اقصاء « العرفان » اقصاء تاماً ليس فقط لأن الجمع بينه وبين « الظاهر » من جهة و « البرهان » من جهة أخرى لا يستقيم فكرياً ، بل أيضاً لأنه كان يؤسس ايديولوجيا خصوم الدولة الموحدية في الخارج (الفاطميون) كما في الداخل (التصوف الباطني) . والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو : **كيف عمل ابن رشد فيلسوف الدولة وفقيهها ، قاضي**

قضاتها ، على إعادة ترتيب العلاقة بين « البيان » و « البرهان » ؟

إذا نظرنا الى الخطاب الرشدي من هذه الزاوية وجدناه يستعيد مشروع ابن حزم ويتجاوزه في آن واحد ، يستعيده كمنطلق واتجاه ، ويتجاوزه كمحتوى ومضمون . وهذا شيء واضح ومبرر ، فابن حزم كان معاصراً لابن سينا ، ومن المستبعد جداً أن يكون قد اطلع على شيء من كتبه ، وبالتالي فإن محاولة الشيخ الرئيس تأسيس « العرفان » على « البرهان » وانشاء « فلسفة مشرقية » مضادة للفلسفة الأرسطية ، ستكون غائبة تماماً عن مجال تفكيره . أما ابن رشد فسيجد أمامه لا ابن سينا وفلسفته المشرقية وحسب بل سيجد نفسه أيضاً أمام الغزالي وهجومه على الفلاسفة باسم العقيدة الأشعرية ، بالاضافة الى محاولته تأسيس « العرفان » على « البيان » في تصوفه الهرمسي . وهكذا سيضطر ابن رشد الى بناء استراتيجية خطابه على التحرك في أربع واجهات :

- **شرح أرسطو** وتلخيص كتبه قصد رفع « **القلق** » عن عبارته وإزالة « الغموض » من أغراضه وتقريبه إلى إفهام عموم الناس . وقد ألف ابن رشد في ذلك عدة كتب منها المطول ومنها الوسيط ومنها الوجيز .

- **الكشف عن « انحرافات »** ابن سينا وذلك ما فعله في كتابه « تهافت التهافت » عندما كان بصدد الرد على « تشويش » الغزالي ، وفي كتبه الأخرى (الشروح والتلخيصات) .

- **الرد على الغزالي** : **أولاً** في تشغيبه على الفلاسفة ، وقد خصص لذلك كتاب «تهافت التهافت»، والرد عليه وعلى عموم الأشاعرة؛ **ثانياً** في تكفيرهم للفلاسفة وتحريمهم للمنطق والفلسفة وهذا موضوع كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » حيث يبين أن النظر في المنطق والفلسفة واجب شرعاً .

- **تنظير منهجية « الأخذ بالظاهر »** وابطال منهجية المتكلمين وطريقة المتصوفة وقد خصص لهذا الغرض كتابه : « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المُزيغة والبدع المضلة » .

لنلق نظرة موجزة على المضمون العام للخطاب الرشدي على هذه الواجهات الأربع ، ولنركز على الجانب الذي يهمنا هنا بالدرجة الأولى والذي يتعلق **بالكيفية التي يقترحها ابن رشد لاعادة ترتيب العلاقة بين « البيان » و « البرهان »**[٥٢] .

ينبني الخطاب الرشدي كله على النظر الى الدين والفلسفة **كبناءين مستقلين** يجب أن يبحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما وليس خارجه . والصدق المطلوب هو صدق الاستدلال ، وليس صدق المقدمات . ذلك لأن المقدمات في الدين كما في الفلسفة أصول موضوعة يجب التسليم بها دون برهان . وهكذا : « فإذا كانت الصنائع البرهانية ، في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة فكم بالحري أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل »[٥٣] ولذلك « فإن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال في

مبادىء الشرائع . وذلك أنه لما كانت كل صناعة مبادىء ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بنفي ولا ابطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك »[٥٤] . وكما لا يجوز للفيلسوف التعرض للأصول والمبادىء التي بني عليها الدين لأنها موضوعة ومحل تسليم ، فكذلك لا يجوز لرجل الدين التعرض للقضايا الفلسفية الا بعد الاطلاع على أصولها ومبادئها . يقول مخاطباً الغزالي : « فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء أنما يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء ، لا في هذه الأشياء نفسها »[٥٥] ، ويقول أيضاً « كلام الفلاسفة مع هذا الرجل (= الغزالي) في هذه المسألة ينبني على أصول يجب أن تتقدم فيتكلم فيها ، فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا أن البرهان قادهم اليه لم يلزمهم شيء من هذه الاعتراضات كلها »[٥٦] . إن عدم احترام الغزالي لهذا المبدأ المنهجي جعل « أكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض وذلك معاندة غير تامة والمعاندة التامة هي التي تقضي إبطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه لا بحسب القول القائل به »[٥٧] .

ويلتمس ابن رشد بعض العذر للغزالي فيقول عنه أنه لم يدرس الفلسفة في أصولها وانما اطلع عليها من خلال أقوال ابن سينا « فلحقه القصور من هذه الجهة » . وابن سينا ، في نظر ابن رشد ، لم يحترم أصول الفلسفة ولا الطريقة البرهانية في عرضها اذ لجأ مثله مثل المتكلمين الى قياس الغائب على الشاهد ففتح الطريق أمامهم للتشويش على الفلسفة بعد أن انحرف هو ببعض قضاياها الأساسية . يقول ابن رشد : « إن الطريق الذي سلكه ابن سينا في اثبات المبدأ الأول هو طريق المتكلمين ، وقوله دائماً وسط بين المشائين والمتكلمين »[٥٨] . ويقول ابن رشد في مكان آخر : « وقد غلط ابن سينا في هذا غلطاً كثيراً فظن أن الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على الذات . والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الالهي بكلامهم »[٥٩] . ومن القضايا التي خرج فيها ابن سينا عن الطريقة البرهانية ولم يحترم فيها مبادىء العقل البرهاني ، خاصة مبدأ « الثالث المرفوع » قضية ما أسماه بـ « الممكن بذاته الواجب بغيره » ، وهي القيمة الثالثة التي وضعها الشيخ الرئيس بين الواجب والممكن كحل وسط لمشكلة قدم العالم ، اذ قال بأن العالم « ممكن بذاته » أي حادث ، وفي هذا ارضاء للمتكلمين ، ولكنه قال في نفس الوقت أن العالم « واجب بغيره » (= بالله) أي قديم ، وفي هذا ارضاء للفلاسفة . إن ابن رشد يرفض هذه « القيمة الثالثة » التي تجمع بين النقيضين . يقول : « فإنما كانت هذه الزيادة عندي فضلاً وخطأ ، لأن الواجب كيفما فرض ليس فيه امكان أصلاً ، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة أنها ممكنة من جهة وواجبة من جهة ، لأن الممكن نقيض الواجب »[٦٠] . ويهاجم ابن رشد نظرية الفيض الفارابية السينوية فيقول عنها أنها « كلها

خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين » ، كما ينتقد آراء الشيخ الرئيس في مسألة العلم الالهي لكونها تعتمد هي وآراء المتكلمين على مجرد قياس الغائب (= علم الله) على الشاهد (= علم البشر) .

بيد انه اذا كان ابن رشد يلتمس بعض العذر للغزالي في هذه القضايا وامثالها التي يحمل المسؤولية فيها إلى ابن سينا الذي عمل على دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة وقراءة تلك بواسطة هذه ، فإنه ينتقد بشدة أقاويل المتكلمين ، والاشاعرة منهم بالخصوص ـ والغزالي على رأسهم ـ هؤلاء الذين يقول عنهم انهم « اوقعوا الناس » (بسبب تأويلاتهم وظنونهم الكلامية) في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق ، وزائداً إلى هذا كله ان طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص ، لكونها إذا تُؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان (. . .) بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سفسطائية ، فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط . وقد بلغ تعدي نظارهم في هذا المعنى على المسلمين ان فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم ، وهم الكافرون والضالون بالحقيقة »[٦١] .

وإذا كان ابن رشد لم ينتقد بتفصيل مذهب المعتزلة لكون كتبهم لم تصله إلى الأندلس ، كما يقول ، فإنه يلحقهم بالأشاعرة من حيث ان طرقهم في النظر « يشبه ان تكون من جنس طرق الأشعرية »[٦٢] . اما فرقة الحشوية « الذين قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل (. . .) فالظاهر من أمرها انها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع (. . .) ودعا فيها إلى التصديق بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها فيها »[٦٣] . وأما « الطائفة التي تسمى بالباطنية » وهي رابع الطوائف التي ناقش ابن رشد اقاويلها قبل الشروع في شرح الطريقة « البيانية » التي يقترحها في إثبات الحقائق الدينية ، فهو يرد عليها من خلال رده على الصوفية باعتبار انهما معاً تعتمدان « العرفان » مصدراً للمعرفة . يقول : « واما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، اعني مركبة من مقدمات وأقيسة ، وإنما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية (. . .) ونحن نقول : ان هذه الطرق وان سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر وكان وجودها بالناس عبثاً ، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه للنظر »[٦٤] .

تلك صورة مجملة عن نقد ابن رشد لابن سينا والمتكلمين بسبب خلطهم بين « البيان القرآني» وقضايا الفلسفة والجدل . اما الطريقة التي يقترحها في التعامل مع الخطاب الديني بوصفه بناء مستقلاً بنفسه فتقوم على المبادىء الثلاثة التالية :

المبدأ الأول يؤكد ان الخطاب الديني هو دوماً على وفاق مع ما يقرره العقل ، اما بدلالته الظاهرة واما بتأويل . والتأويل له حدود وشروط كما سنرى .

والمبدأ الثاني هو ان القرآن يفسر بعضه بعضاً ، ومعنى ذلك انه إذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي فلا بد ان تكون هناك آية اخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأولى ، اي المعنى الموافق للعقل .

واما المبدأ الثالث فهو يَفْصِل في ما يؤول وما لا يؤول . وفي هذا الصدد يقرر ابن رشد ان الدين يقوم على أصول ثلاثة لا يجوز التأويل فيها قط وهي : الإقرار بوجود الله وبالنبوة وباليوم الآخر . اما ما عدا ذلك فقابل للتأويل ، ولكن بشروط ثلاثة : الشرط الأول احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير ، إذ التأويل ليس شيئاً آخر سوى « إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية (= الظاهر) إلى الدلالة المجازية (= الباطن) من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او سببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف اصناف الكلام المجازي »(٦٥).والشرط الثاني احترام الوحدة الداخلية للقول الديني ، فلا يجوز تضمينه اشياء غريبة عن مجاله التداولي الأصلي كما كان يتحدد زمن النبي ، وبالتالي فلا مجال لإقحام التصورات الهرمسية او نظريات الفلاسفة في الصرح الديني الاسلامي لأنها تخرج عن مجاله التداولي وتشوش وحدته الداخلية . والشرط الثالث : مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل . فلا بد من مراعاة المستوى الثقافي . وإذن فتصنيف القول الديني إلى « ظاهر » و « باطن » حسب ابن رشد لا يعني اكثر من التمييز بين ما هو حقيقة وما هو مجاز . اما تصنيف الناس إلى « خاصة » و « عامة » فلا يعني اكثر من التمييز بين من بلغوا مستوى كافياً من المعرفة النظرية ، العقلية البرهانية ، وهم الذين يقومون بالتأويل لأنفسهم ولأمثالهم ، وبين الجمهور الذي لا ترقى به معارفه وثقافته إلى هذا المستوى وبالتالي فهم « الذين لا يقع التصديق لهم إلا من قبل التخييل » وضرب الأمثال . وإذن فتصنيف القول الديني إلى ظاهر وباطن لا يطابق تصنيف الناس إلى عامة وخاصة ، فليس الباطن خاصاً بالخاصة ولا الظاهر خاصاً بالعامة . بل ان التسليم بالظاهر يشمل العلماء والجمهور في المسائل التي لا مجال للعقل فيها كمسألة تحديد وقت الصيام والافطار والصلوات إلى غير ذلك مما لا يمكن تبريره عقلياً . وبعبارة أخرى فالفرق بين معرفة الخاصة ومعرفة العامة هو فرق في الدرجة وليس فرقاً في النوع ، فليس هناك حقيقتان بل حقيقة واحدة . وذلك على خلاف ما يقرره المتصوفة والباطنيون من ان معرفة الخاصة اي « العرفان » تختلف في النوع عن سائر انواع المعرفة البشرية .

وبهذا المنهج « الظاهري » ايضاً والذي يقوم على احترام الوحدة الداخلية للنص وقراءة اجزائه بعضها ببعض وتجنب تضمينه عناصر اجنبية عن مجاله التداولي الأصلي ، والتعامل معه ، بالتالي ، كبناء مستقل تؤسسه مبادىء وأصول خاصة به لا يجوز المس بها والا شوه البناء

كله ، ويستقي كل عنصر فيه معناه من موقعه ووظيفته داخل الكل . . **بهذا المنهج « الظاهري » الاكسيومي ، إذن ، شرح فيلسوف قرطبة ارسطو بواسطة ارسطو نفسه** ، اي بالرجوع إلى آرائه وفحصها وردها إلى أصولها ، أي إلى المبادىء والمسلمات التي تؤسسها ، والتماس الحجج لها داخل المنظومة الارسطية نفسها ، مما مكنه من تخليص فلسفة المعلم الأول من الشوائب التي تعرضت لها في العصر الهيلينستي وفي العصر الإسلامي إلى عهده . وفي هذا النوع من الشرح القائم على « الاجتهاد » الذي تحكمه نظرة اكسيومية واعية وصارمة تبرز حقاً أصالة ابن رشد ، فكثيرة هي الأفكار التي يولدها ابن رشد من خلال الشرح فينسبها صراحة او ضمناً إلى ارسطو لأن سياق المنظومة الأرسطية يحتمل القول بها بل يتضمنها من جهة ، ولأنها تقرب المسافة بين المنظور الأرسطي والمنظور الإسلامي من جهة اخرى ، ولكن دون ان يترك هاجس « التوفيق » ، او « الجمع » بين الفلسفة والدين يطغى عليه فيقوِّل ارسطو ما لم يقل او يحمل النص الإسلامي ما لا يتحمله .

وإذن فإن « ما في الدين » **ليس مجرد** « مثالات لما في الفلسفة » ، بل لكل منهما كيانه الخاص ومنهجه الخاص . ولكن هذا لا يعني انهما متناقضان بل بالعكس فـ « الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة (. . .) وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة » .
وهذا راجع إلى انهما ترميان إلى هدف واحد هو : معرفة الحق « **والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له** »[٦٦] . وإذا كان هناك مِنْ أذىً لحق احداهما باسم الأخرى فإنه إنما جاءهما ممن ينتسب إليهما . فالأذى إنما جاء إلى الدين من المنتسبين إليه من المتكلمين ، كما انه إنما لحق الفلسفة من المنتسبين إليها السائرين على طريقة المتكلمين ، طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب التي تقوم على الجمع بين عالمين مختلفين تماماً ، عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة ، عالم الغيب وعالم الشهادة . هذا في حين ان هذا الاستدلال لا يصلح ، كما يقول ابن رشد ، « الا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها ، وذلك عند استواء طبيعة الشاهد والغائب »[٦٧] . وهذا شرط غير متحقق في هذا الميدان ، **لأن عالم الغيب عالم مطلق ، اما عالم الشهادة فعالم مقيد ، ولذلك لا يجوز قياس احدهما على الآخر** .

وبعد فهل نحتاج إلى تأكيد القول بأننا هنا أمام إعادة ترتيب جديدة تماماً ، بل إعادة تأسيس كاملة للعلاقة بين « البيان » و « البرهان » وعلى أساس نظرة واقعية عقلانية إلى الأمور ، نظرة تعالج « الواقع » الديني و « الواقع » الفلسفي بروح نقدية تحترم معطيات الواقع ولكن دون ان تستسلم له او تتركه يحتويها ، بل بالعكس تحرص على احتوائه وتعمل على إعادة بنائه واخصابه . انها **بداية جديدة فعلاً** ، للفكر العربي ، تلك التي دشنها ابن حزم وعمل ابن تومرت على « صنع » الاداة / السلطة ، الشرط الموضوعي الضروري لحياتها وبقائها ، بينما عمل ابن باجة على تعميق مضمونها العقلاني ، الشرط الذاتي الضروري لنموها وتجذرها . .

ومن تكامل الشرط الموضوعي والشرط الذاتي وتلاقحهما ظهر ابن رشد ليعيد بناء هذه البداية بوعي اعمق **وعقلانية واقعية** اكثر نضجاً مما جعلها قادرة على طرق آفاق جديدة تماماً .

- ٦ -

نعم ، كانت الرشدية قادرة على طرق آفاق جديدة تماماً ، وهذا ما حدث **بالفعل** ، ولكن في اوروبا حيث انتقلت وليس في العالم العربي حيث اختنقت في مهدها ولم يتردد لصيحتها الأولى ، صيحة الميلاد ، اي صدى إلى اليوم .

لماذا هذا الاختناق ؟ لماذا وقف التقدم بالفكر العربي بمجرد ما وجد طريقه الحقيقية نحو التقدم ؟

لقد سبق ان ابرزنا في فصل سابق (الفصل الثاني، ف ٤) ما أسميناه بـ « **الحقيقة العربية المزدوجة** » التي تحكم الحياة الفكرية العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم والمتمثلة في التداخل بين العصور الثقافية في الفكر العربي من جهة وانفصال الزمان عن المكان في التاريخ الثقافي العربي وبالتالي غياب التزامن الثقافي على صعيد الوطن العربي من جهة أخرى . وهكذا فإذا نظرنا إلى التجربة الانـدلسية المغـربية ، التي رسمنـا معالمهـا في الصفحات الماضية ، من زاوية **مظهر الخصوصية** الذي يؤسسه غياب التزامن الثقافي على صعيد الوطن العربي وجدنا انفسنا امام زمن ثقافي مستقل ومتميز **يقطع** تماماً مع الزمن الثقافي الذي كرسه ابن سينا وعمل الغزالي على ترسيمه وتعميمه . . اما إذا نظرنا إلى نفس التجربة بوصفها مظهراً من مظاهر « **العام** » الذي يؤسسه في الفكر العربي ككل تداخل العصور الثقافية ، فإننا سنجد انفسنا امام ما يشبه اشراقة لهيب الشمعة لحظة انطفائها .

والحق اننا كنا في الصفحات الماضية نبرز في التجربة الثقافية الاندلسية المغربية جانباً على حساب آخر . لقد ابرزنا بالفعل الجانب المشرق الذي كانت له السيادة رسمياً والذي كان يعبر عن المشروع الثقافي الايديولوجي المضاد لكل من العباسيين والفاطميين ، ولكننا سكتنا ـ وكان لا بد من السكوت إذ كيف يمكن الحديث في وقت واحد عن مظهرين متناقضين ـ عن تيار آخر ، كان صغيراً فعلاً وظل محاصراً ومحارباً إلى آخر ايام ابن رشد ، تيـار باطني يـرتبط موضوعياً ، ان لم يكن ذاتياً ، بايديولوجيا الدولة الفاطمية . يتعلق الأمر بالمدرسة الباطنيـة الهرمسية الأندلسية التي أسسها محمد بن عبد الله **بن مسرة الباطني** الجبلي المولود بقرطبة سنة **٢٦٩** هـ والمتوفى قريباً منها سنة **٣١٩** هـ . وسواء كانت هذه المدرسة ذات مطامح سياسية منذ اول أمرها أم أنها لم تكن لها مثل هذه المطامح فإنها قد أسست في الأندلس جدولاً لـ « العقل المستقيـل » رَوّج لاطروحـات هرمسيـة تنسب إلى امبادوقليس المنحـول ، كسـاهـا بغـطاء « اسلامي » يذكرنا بتصوف الحلاج و « اشتراكية » القرامطة . لقـد بقي هذا الجـدول يشق طريقه ، عبر كل الحصار الذي تعرض له ، فانتج شخصيات صوفية باطنية كان لها دورها في

الحياة الثقافية بالاندلس بل والحياة السياسية ايضاً ، مثل اسماعيل بن عبد الله الرعيني الذي عاش في اواخر القرن الرابع وابي العباس الصنهاجي ابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦ هـ ومعاصره ابن برجان الذي تأثر به وصار في اتجاهه ، وقد كانا معاً من شيوخ « **الشيخ الأكبر** » محيي الدين بن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨ هـ) الذي التقى في شبابه بابن رشد ثم انصرف عنه عندما لم يجد عنده شيئاً من « علم الباطن » والذي كان « يتردد على إحدى مدارس الأندلس التي تعلم سراً مذهب الامبيدوقلية المحدثة المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية والارفيوسية والفطرية الهندية ، وكانت هذه المدرسة هي الوحيدة التي تدرس لتلامذتها المبادىء الخفية والتعاليم الرمزية منذ عهد بن مسرة »[٦٨] .

وبالإضافة إلى هذا التيار الباطني الذي كان يحفر مجاري سرية في الأندلس مكرساً منتجات « العقل المستقيل » منذ الخليفة الأموي عبد الرحمان الناصر نفسه ، مؤسس النهضة العلمية الفلسفية الاندلسية ، كانت هناك بالمغرب والأندلس على عهد الموحدين ، جماعات من الشيوخ والمريدين الذين يكرسون بدورهم « العقل المستقيل » باسم « التصوف السني » من خلال مؤلفات الغزالي وفي مقدمتها كتابه « الإحياء » . وإذا كان المجال لا يتسع هنا لتفصيل القول في الموضوع فلا أقل من ان نشير إلى « قطب الزمان » الشيخ **ابي مدين** « **الغوث** » معاصر ابن رشد والمتوفى سنة ٥٩٤ هـ بتلمسان : اصله من اشبيلية ثم انتقل إلى فاس حيث درس على الشيخ ابي الحسن بن حرزهم الذي قرأ عليه كتاب « الرعاية » للمحاسني وكتاب « الإحياء » للغزالي ، ثم انتقل إلى المشرق حيث اخذ في بغداد على الشيخ عبد القادر الجيلاني مؤسس الطريقة القادرية ، ثم عاد إلى المغرب العربي واستوطن في آخر عمره مدينة بجاية حيث « كثر عليه الناس وظهرت على يده كرامات فوشي به بعض علماء الظاهر عند يعقوب المنصور (الخليفة الموحدي الآنف الذكر) وقالوا له : انا نخاف منه على دولتكم ، فإن له شبهاً بالإمام المهدي ، واتباعه كثيرون ، فوقع منه ذلك فكتب لصاحب بجاية ببعثه إليه واوصاه بالاعتناء به » وكان قصده اختباره وامتحانه . ولما كان الشيخ ابو مدين في طريقه إلى الخليفة بمراكش توفي قرب تلمسان « فحمل إلى العباد مدفن الاولياء والأوتاد »[٦٩] .

كان الشيخ ابو مدين « الغوث » الأب الروحي لأهم **شيوخ التصوف في المغرب الذين لعبوا دوراً اساسياً في اسقاط دولة الموحدين** . وإذا كانت واقعة « **العقاب** » في الأندلس التي انهزم فيها الخليفة الناصر بن يعقوب المنصور سنة ٦٠٨ هـ هي الحدث السياسي الأكبر الذي هوى بدولة الموحدين من قمة المجد إلى حضيض التفكك والانحلال ، فيجب الا ننسى ان « **المعارضة الدينية السياسية ضد الموحدين والمذهب الموحدي قد اصطبغت طيلة القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد (= السادس والسابع الهجري) بهذا اللون الصوفي ، فتزعمها افراد ليسوا فقهاء محترفين وإنما هم زهاد قضوا معظم حياتهم العملية بالأرياف**

والجبال فأحدثوا تياراً دينياً من نوع خاص »[٧٠] ، هو امتداد لنفس التيار الذي كرسه السلاجقة في المشرق والذي اضفى عليه الغزالي كامل « المشروعية السنية » كما بينا ذلك في الفصل السابق . وكما لزم هذا التيار الصوفي الحياد ازاء الحروب الصليبية في المشرق « حيث ظن كثير منهم ان هذه الحروب كانت عقاباً من الله تعالى للمسلمين على ذنوبهم . . . » وقف متصوفة المغرب والأندلس نفس الموقف من الضربات القاضية التي كان يوجهها زعماء الإمارات المسيحية في شمال اسبانيا وغربها وشرقها ضد الوجود العربي الإسلامي هناك حيث اخذت تتساقط في ايديهم « الثغور الاندلسية » شمالاً وشرقاً وغرباً بينما كان المتصوفة يعملون او على الأقل يساعدون على تخريب دولة الموحدين من الداخل مما عجل في سقوطها في أيدي المرينيين الذين وان كانوا قد تسلموا الحكم بقوة عصبيتهم ـ حسب تعبير ابن خلدون ـ فإنهم سرعان ما اتخذوا من « الأشْراف » ورجال التصوف قاعدتهم السياسية ومن « خدمة » هؤلاء و « محبة » اولئك قضيتهم الايديولوجية .

لقد انتصر « العقل المستقيل » ، إذن ، في المشرق والمغرب واصبحت « **الكلمة ـ المعرفة** » لأتباع وتلامذة ابن عربي والسهروردي وتصوفهما الإشراقي الموغل في أعماق الهرمسية بينما اصبحت « **الكلمة ـ السلطة** » لمشايخ الطرق الصوفية التي كانت تشكل في كل بقعة من العالم العربي والإسلامي دولة داخل دولة : دولة « العقل المستقيل » داخل دولة ، بل دول عصر الانحطاط ، عصر القرون الوسطى الإسلامية . اما « **الكلمة ـ العلم** » ، كلمة « البيان » و « البرهان » ، فقد جمدت في افواه **المقلدين** من الفقهاء والنحويين من جهة ، وفي **شكلانية** المتأخرين من المؤلفين في علم الكلام والمنطق من جهة أخرى .

وهكذا فعلى الرغم من النضال ، العنيف والحاد ، الذي خاضه ابن تيمية (٦٦١ ـ ٦٢٨ هـ) ضد الباطنيين من الشيعة والمتصوفة ، وضد الفلاسفة (ابن سينا خاصة) والاشاعرة (الغزالي خاصة) وضد فقهاء المالكية والشافعية والحنفية المقلدين ، بالرغم من هذا النضال الذي خاضه ابن تيمية من أجل « **البيان** » باسم المذهب الحنبلي مستلهماً ظاهرية ابن حزم والطريقة التي يقترحها ابن رشد في « مناهج الأدلة » ، على الرغم من هذا النضال المضاعف والمتعدد الواجهات **فقد بقيت السيادة في الفكر العربي للتقليد والشكلانية** .

ولعل خير من يحدثنا عن هذه الظاهرة هو ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨ هـ) الذي لمس عن قرب تراجع الحضارة العربية الإسلامية في مختلف المجالات « وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة »[٧١] . يقول بصدد التقليد في الفقه : « ووقف التقليد في الامصار عند هؤلاء الأربعة (مالك وابو حنيفة والشافعي وابن حنبل) ودرس ـ انقرض ـ المقلدون لمن سواهم وسد الناس باب الخلاف وطرقه (. . .) فصرحوا بالعجز والاعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء كل بمن اختص به من المقلدين وحظروا ان يُتَدَاول تقليدهم لما فيه من التلاعب »[٧٢] (اي منعوا تداول الشخص الواحد للمذاهب الأربعة

والانتقاء منها وألزموا تقليد مذهب بعينه في كافة المسائل) ، « ولما صار مذهب كل إمام علماً مخصوصاً عند أهل مذهبه ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس احتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق وتفريقها عند الاشتباه بعد الاستناد إلى الأصول المقربة من مذهب امامهم ، وصار ذلك كله يحتاج إلى ملكة راسخة يقتدر بها على ذلك النوع من التنظير او التفرقة واتباع مذهب إمامهم فيهما ما استطاعوا ، وهذه الملكة هي علم الفقه لهذا العهد »[٧٣] .

ماذا يعني ، على الصعيد الايبيستيمولوجي ، هذا النوع من التقليد ؟

لم يعد الفقه اجتهاداً بمعنى استنباط أحكام جديدة بالقياس ، كما كان يمارس عندما كان وسيلة لاستثمار النصوص وانتاج المعرفة ـ وقد كان يقوم على تحليل الأصل الذي ورد فيه الحكم لمعرفة علته ، ثم تعميمه على كل فرع وجدت فيه تلك العلة[٧٤] ـ بل اصبح (= الفقه) **ملكة** ، اي آلية ذهنية راسخة لاشعورية قوامها « **تنظير المسائل في الالحاق وتفريقها عند الاشتباه** » أي الحاق كل **نظير بنظيره** وفصله عما قد يكون قد ارتبط به مما ليس نظيراً له ، وبعبارة أخرى الجمع بين المتماثلات ، والتفريق بين المختلفات ، والاستناد في ذلك كله على الأصول المقررة في المذهب . **يتعلق الأمر إذن بممارسة آلية للقياس ، بعملية الحاق ، او فصل لا غير** . ولما كانت مسائل الفقه في جملتها عبارة عن فروض نظرية فإن عملية « الالحاق والفصل » اصبحت بمثابة التمارين في الرياضيات التي يحكمها قانون واحد ، مما يجعلها تمارس ، بعد شيء من التدريب ، **كعادة ذهنية** . ذلك هو معنى قول ابن خلدون « وصار ذلك كله يحتاج **إلى ملكة راسخة** . . . » . ان هذا يعني ان العقل الفقهي قد تحول إلى « **عقل ـ عادة** » او « عقل ـ ملكة » . وغني عن البيان القول ان هذا « العقل ـ العادة » الذي ساد في الفقه هو نفسه الذي ساد في « الدراسات » النحوية واللغوية ، إذ كان القياس فيهما قد تطور إلى نفس « العقل ـ العادة » عندما تحولت الممارسة النحوية إلى « تمارين » في الإعراب لفروض نظرية لغوية .

اما في « علم الكلام » فإن طريقة المتأخرين التي دشنها الغزالي باصطناع القياس الجدلي الأرسطي في عرض قضايا المذهب الأشعري كما بينا ذلك في الفصل السابق ، قد انتهت هي الأخرى إلى « **الجمود على التقليد** » : فمن جهة « سادت الأشعرية المتزمتة التعليم الرسمي من غير ان تزاحم وبات العلماء يعودون إلى قضايا « المشيئة الالهية » في اشد صيغها جموداً ، يردونها دائماً إلى عجز العلل الثانوية عن كل عمل وتأثير عجزاً مطلقاً » وبعبارة أخرى إنكار السببية بشكل مطلق ، ومن جهة اخرى « لم يتبين علم الكلام لدى « المتأخرين » منزلة الفلسفة المستقلة واراد ان يصبح هو فلسفة فأدى ذلك إلى الجمود على التقليد . ومن جميع ما جاء به « المتأخرون » لم يحتفظ هذا التقليد الا بضرب من التدقيق المصطنع في ايراد الأدلة وتسخيرها لقضايا بلغت من البساطة منتهاها ، لفرط الحرص على التقيد بالمذهب ، بل على مجرد المحاكاة لما كان قبل »[٧٥] .

وأما في المنطق فقد تميزت « طريقة المتـأخرين » بـدورها بـإغراقهـا في الشكلانيـة المحضة . وهكذا فبعد ان كان « المقصـود الأعظم من صنـاعة المنـطق هو الـوقوف على البراهين » كما أكد على ذلك الفارابي الذي بين كيف ان « كتاب البرهان » هو القصد الأول من المنطق (راجع الفصـل العاشر ف ٥) ، نجد « المتـأخرين » من المشتغلين بـالمنطق في الإسلام يعودون به إلى ما كان عليه في العصر الهيلينستي ، عصر « العقل المستقيل » ، حيث اقصي من اجزائه كتـاب البرهـان والمقولات واحتفظ على الأخص بـالناحيـة الصوريـة من القياس . يقول ابن خلدون : « ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق والحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرسوم فصلوها من كتاب البرهان وحذفوا كتاب المقولات (. . .) والحقوا في كتاب العبارة الكلام على العكس (. . .) وحذفوا النظر فيـه بحسب المادة وهي الكتب الخمسـة : البرهـان والجدل والخـطابة والشعـر والسفسطة (. . .) واغفلوها كأن لم تكن وهي المهم المعتمد في الفن ؛ ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاماً مستبحراً ونظروا فيه من حيث انه فن برأسه ، لا من حيث انه آلة للعلوم (. . .) وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن ، وهي ممتلئة من ثمرة المنطق وفائدته كما قلناه »[٧٦] .

ومن دون شك فإن هذا التطور الذي عرفه المنطق على ايدي « المتأخرين » سيعتبره المناطقة المعاصرون خطوة إلى « الأمام » بالنسبة للمنطق الذي اصبح الآن صورياً محضاً وعلماً قائماً بذاته وليس آلة للعلوم . **اما نحن فنرى غير هذا الرأي تماماً** . ذلك لأنه إذا كنا نعد الصورية المحضة في المنطق المعاصر تقدماً لا غبـار عليه فـلأنه انـدمج في الـرياضيـات واندمجت فيه وأصبح عبارة عن « **فيزياء موضوع ما** » ، حسب تعبير كونزيت ، هذا في الوقت الذي توجد فيه انواع اخرى « من الفيزياء » ، كل منها خاص بموضوع معين . وهكذا فإذا كان المنـطق يهتم اليوم بـالصدق الصـوري ، صدق الإستـدلال ، ولا يهمـه في شيء الصـدق المادي ، صدق المقدمات ، فلأن هناك علوماً تجريبية تتولى قضية الصدق المادي بأساليب علمية تجريبية . اما في القرون الوسطى العربية الإسلامية وغيرها فإن إهمال قسم البرهان من المنطق والعناية فقط بالناحية الصورية في القيـاس **كان خـطوة إلى الوراء** . . كـان رجوعـاً بالمنطق إلى ما قبل الفارابي ، إلى العصر الهيلينستي الذي كان فيه كتاب البرهان محرماً من طرف الكنيسة لكونه يطرح قضية الصدق في المقدمات ، وبالتالي قضية « العلم » بالمعنى الأرسطي للكلمة : العلم اليقيني القائم على « مقدمـات عقلية ضـرورية اوائـل » . . وإذن فالصورية او الشكلانية التي سادت دراسة المنطق في الثقافة العربية بعد ابن رشد انما كانت وجهاً آخر لنفس الظاهرة ، اعني انها كانت امتداداً وتكملة لنفس التراجع الذي عرفه القياس الفقهي . فكما تحول القياس في الفقه إلى « عقل ـ عادة » كما بينا قبل ، تحول الـقيـاس المنطقي هو الآخر إلى آلية مماثلة ، إلى « عادة ـ عقلية » تقوم على المصادرة على المطلوب .

* * *

انتصار « العرفان » وتحول « البيان » إلى « عقل ـ عادة » و « البرهـان » إلى « عادة ـ عقلية » . . **تلك هي المظاهر الرئيسية لظاهرة استقالة العقل في الثقافة العربية الإسلامية في عصر التراجع والانحطاط** ، هذه الاستقالة التي ما زال مفعولها سارياً إلى اليوم في كثير من الأوساط المثقفة ، ان لم يكن في كلها تقريباً ، دع عنك الأغلبيـة الساحقـة من الجماهيـر الأمية . . هل نحتاج إلى تأكيد ذلك بأمثلة ؟ هل يحتاج النهار إلى دليل ؟

لنقف عند هذه النقطة ولنلق نظرة إجمالية على ما ابرزناه وما سكتنا عنه خلال رحلتنا مع العقل العربي في تكوينه ، قبل الانتقال إلى **تحليل بنيته وفحص آليته ومقولاته ورؤاه** .

هوامش الفصل الثاني عشر

(١) ابن حـزم : **الفصل في الملل والأهـواء والنحـل** ج ٢ ص ١١٦ طبعـة مصـر وبهـا على الهـامش الملل والنحـل للشهرستاني .

(٢) نفس المرجع ج ٢ ص ١١٥ ـ ١١٦ .

(٣) من كلام لابن حزم نقله ابن عذاري المراكشي : **البيان المغرب في أخبار المغرب** ج ٢ ص ٥٩ دار صادر بيروت ١٩٥٠ .

(٤) لينبور ستانلي : ذكره حسن ابراهيم حسن : **تاريخ الاسلام** ج ٣ ص ١٧٦ مكتبة النهضة المصريـة ط ٦ القاهـرة ١٩٦٢ .

(٥) بالنثيا : **تاريخ الفكر الأندلسي** ص ٦ ترجمة حسين مؤنس مكتبة النهضة العربية القاهرة ١٩٥٥ .

(٦) نفس المرجع ص ١٠ نقلاً عن دوزي .

(٧) صاعد : **طبقات الأمم** ص ٨٨ نفس المعطيات السابق ذكرها .

(٨) بالنثيا نفس المرجع ص ١٢ .

(٩) صاعد : نفس المرجع ص ٢٩ .

(١٠) معروف تاريخياً أن الحركات العلمية والمشاريع الايديولوجية للدول لا تعطي ثمارها إلا بعد جيل أو أجيال وغالباً ما يكون ذلك عندما تكون الدولة صاحبة المشروع قد دخلت في « طور هرمها » بتعبير ابن خلدون ، وهذا يصدق طبعاً على دول القرون الوسطى خاصة . أما في العصر الحاضر فالأمر يختلف . ان وسائل الاتصال الجماهيري وطرق التعليم الحديثة . . . الخ تعمل على انضاج وتعميم الحركات الفكرية والايديولوجية بسرعة .

(١١) محمد أبو زهرة : **تاريخ المذاهب الفقهية** ص ٣٧٦ مطبعة المدني القاهرة بدون تاريخ .

(١٢) ابن حزم : **المحلى** ج ١ ص ٥٨ القاهرة ١٣٤٧ هـ .

(١٣) ابن حزم : **الإحكام في أصول الأحكام** ج ١ ص ٤٦ تحقيق محمد أحمد عبد العزيز دار الفكر العـربي القاهـرة ١٩٧٨ .

(١٤) ابن حزم : **الفصل** . . . ج ٣ ص ٥٠ .

(١٥) نفس المرجع ج ٢ ص ١٢٦ .

(١٦) نفس المرجع ج ٢ ص ٩٥ .

(١٧) ابن حزم : **الاحكام** ج ٧ ص ١١١ .

(١٨) ابن حزم : **الاحكام** ج ١ ص ٨٠ ـ ٨٨ .

(١٩) انظر محمد أبو زهرة : ابن حزم ص ٣٦٤ وما بعدها دار الفكر العربي القاهرة انظر كذلك الاحكام لابن حزم ج ٥ ص ١٠٦ وما بعدها .

(٢٠) ابن حزم : **التقريب لحد المنطق والمدخل اليه** ص ١٦٨ تحقيق احسان عباس منشورات مكتبة الحياة بيروت .

(٢١) ابن حزم : **رسالة مراتب العلوم** المجموعة الأولى نشر إحسان عباس ص ٦٤ .

(٢٢) ابن حزم : **التقريب لحد المنطق** ص ١٠ .

(٢٣) نفس المرجع ص ٨ .

(٢٤) لا بد من الاشارة هنا إلى أن ابن حزم سبق الغزالي في التمثيل في المنطق بأمثلة فقهية غير أن مشروع ابن حزم يختلف تماماً عن مشروع الغزالي ، فبينما كان هذا الأخير يريد من المنطق « الجدل » كما بينا ذلك في الفصل السابق فإن ابن حزم كان يريد منه « البرهان » . وبعبارة أخرى كان الغزالي يريد الدفاع عن « معرفة » معطاة مسبقاً في حين كان ابن حزم يريد انتاج المعرفة .

(٢٥) صاعد : **طبقات الأمم** ص ١٠١ نفس المعطيات السابقة .

(٢٦) ابن حزم : **التقريب** ص ١٣ وأيضاً ٥٢ ، ٥٤ ، ١٠٧ .

(٢٧) ابن حزم : **الفصل** ج ٥ ص ١٦ .

(٢٧م) ابن حزم : **الفصل** ج ١ ص ١٨١ .

(٢٨) نفس المرجع ج ٢ ص ٩٥ .

(٢٩) نفس المرجع ج ٢ ص ٩٦ .

(٣٠) نفس المرجع ج ٥ ص ٣٦ .

(٣١) نفس المرجع ج ٥ ص ٣٨ .

(٣٢) نفس المرجع ج ٥ ص ٢ وما بعدها إلى ص ١١ .

(٣٣) انظر رده على الباقلاني والأشاعرة جملة في نفس المرجع والصفحات أعلاه .

(٣٤) ابن حزم : **الاحكام** ج ٥ ، ص ٦٩ - ٧٠ . ص ١٧ - ٢١ .

(٣٥) ابن حزم : **المحلى** ج ١ ص ٦٦ - ٦٧ .

(٣٦) ابن حزم : **الاحكام** ج ١ ص ١٠٠ .

(٣٧) نفس المرجع ج ١ ص ٦٦ .

(٣٨) ابن حزم : **الفصل** ج ١ ص ٩٤ .

(٣٩) محمد أبو زهرة : **ابن حزم** ص ٥١٦ .

(٤٠) نفس المرجع ص ٥٢٢ .

(٤١) نشره جولد سيهر بالجزائر عام ١٩٠٣ .

(٤٢) ننبه الى أننا سنستعيد هنا بخصوص ابن تومرت وابن باجة وابن رشد فقرات من كتابنا نحن والتراث .

(٤٣) ابن تومرت : **أعز ما يطلب** ص ٨ .

(٤٤) نفس المرجع ص ٢٥ والجدير بالملاحظة هنا أن النقد الذي وجهه الغزالي للعلية في مجال الطبيعة نقله ابن تومرت الى العلة الفقهية .

(٤٥) نفس المرجع ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٤٦) نفس المرجع ١٦٨ .

(٤٧) انظر دراستنا عن ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس . . في « نحن والتراث » .

(٤٨) انظر **رسائل ابن باجة الالهية** تحقيق ماجد فخري دار النهار بيروت ١٩٦٨ الصفحات الآتية بالتوالي : ٥٥ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ١٢١ ، ١٤١ .

(٤٩) انظر النص كاملاً عند عبد الواحد المراكشي : **المعجب في تلخيص أخبار المغرب** ص ٢٤٣ المكتبة التجارية الكبرى القاهرة ١٩٤٩ .

(٥٠) نفس المرجع ص ٢٧٩ .

(٥١) نفس المرجع ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩ .

(٥٢) انظر دراستنا عن المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس : مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد ، منشورة ضمن كتابنا : **نحن والتراث** .

(٥٣) ابن رشد : **تهافت التهافت** ج ٢ ص ٨٦٩ تحقيق سليمان دنيا دار المعارف .

(٥٤) نفس المرجع ج ٢ . ص : ٧٩١ .

(٥٥) نفس المرجع ج ٢ . ص : ٦٥٨ .

(٥٦) نفس المرجع ج ٢ . ص : ٥٢٥ .

(٥٧) نفس المرجع ج ١ . ص : ٢٠٨ .

(٥٨) ابن رشد : **تفسير السماع الطبيعي** ذكره عبد الرحمان بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ٢٨٥ الهامش . دار النهضة العربية القاهرة سنة ١٩٦٥ .

(٥٩) ابن رشد : **تفسير ما بعد الطبيعة** لأرسطو ص ٣١٣ طبع موريس بويج المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٣٨ .

(٦٠) ابن رشد : **تهافت التهافت** ج ٢ ص ٦٠٣ .

(٦١) ابن رشد : **فصل المقال** ص ٣٣ ـ ٣٤ ، مطبوع مع الكشف عن مناهج الأدلة في مجلد واحد بعنوان فلسفة ابن رشد . المكتبة المحمودية التجارية القاهرة ١٩٦٨ . أنظر مناقشة ابن رشد بتفصيل لمسائل المذهب الأشعري في « الكشف عن مناهج الأدلة » .

(٦٢) ابن رشد : **الكشف عن مناهج الأدلة** ص ٦٥ نفس المعطيات أعلاه .

(٦٣) ابن رشد : نفس المرجع ص ٤٢ .

(٦٤) نفس المرجع ص ٦٣ .

(٦٥) ابن رشد : **فصل المقال** ص ١٦ .

(٦٦) نفس المرجع ص ٥٥ .

(٦٧) نفس المرجع ص ٥٢ .

(٦٨) محمد غلاب : **المعرفة** عند محيي الدين بن عربي ضمن الكتاب التذكاري **لمحيي الدين بن عربي** ص ١٨٥ الهيئة المصرية العامة القاهرة ١٩٦٩ .

(٦٩) المقري : **نفح الطيب** ج ٤ ص ٢٧٢ .

(٧٠) محمد القبلي : مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين بالمغرب **مجلة كلية الآداب** بالرباط ص ١٦ العدد الثالث والرابع ١٩٧٨ .

(٧١) ابن خلدون : **المقدمة** ج ١ ص ٤٠٦ نفس المعطيات السابق ذكرها .

(٧٢) نفس المرجع ج ٣ ص ١٠١٦ ـ ١٠١٧ .

(٧٣) نفس المرجع ج ٣ ص ١٠٢٢ .

(٧٤) سنفصل القول في القياس وآلياته في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

(٧٥) لويس غارديه وج . قنواتي : **فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية** . ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر ص ١٣٨ ـ ١٤٠ دار العلم للملايين ١٩٦٧ .

(٧٦) ابن خلدون : **المقدمة** ج ٣ ص ١١٠٦ ـ ١١٠٧ .

خاتمــة

العلم والسياسة في الثقافة العربية

لم يكن هدفنا في هذا الكتاب التأريخ للفكر العربي . لقد أردنا فقط تتبع « مراحل » تكوين العقل العربي داخل الثقافة العربية « العالِمَة » ، أعني التي دونت وصنفت وأعيد بناؤ ها خلال عصر التدوين وامتداداته . ومع ذلك فقد وجدنا أنفسنا ، أثناء البحث ، أمام ضرورة ممارسة نوع من التأريخ للثقافة العربية يقوم على إعادة ترتيب العلاقات بين أجزائها وقطاعاتها . ومن هنا **النتيجة الأولى** التي تفرض نفسها علينا في نهاية هذا الكتاب الأول من مشروعنا ، **وهي أن الثقافة العربية في حاجة ماسة وملحة إلى إعادة كتابة تاريخها** . وإذا كنا لا ندعي أننا قد قدمنا هنا مشروعاً جديداً في هذا الصدد ، فنحن نعتقد أننا لمسنا بالفعل بعض القضايا الأساسية التي تجعل التفكير الجدي في مثل هذا المشروع ممكناً . لقد طرقنا آفاقاً ، ربما تطرق لأول مرة . وهي ، فيما يبدو ، آفاق خصبة وواعدة .

لقد أشرنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب (فقرة ٢) عندما كنا بصدد وضع بعض التحديدات الأولية لموضوع بحثنا إلى أن « تاريخ » الثقافة العربية الراهن ما زال مجرد تكرار واجترار لنفس « التاريخ » الذي كتبه أجدادنا ، وأنه ما زال خاضعاً لنفس الاهتمامات والامكانيات التي وجهتهم وتحكمت في رؤ اهم ، والتي جعلت من التاريخ الذي خلفوه لنا تاريخ « فرق » و« طبقات » و« مقالات » ، في كل فن على حدة ، وبكيفية عامة : **تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي** . هذا النوع من التاريخ الثقافي الذي ورثناه عن أسلافنا ، والذي يمكن تبريره داخل حقلهم المعرفي والايديولوجي ، هو نفسه « التاريخ » الذي ما زال يعاد اليوم انتاجه بصورة أو بأخرى . وكثيراً ما تكون عملية الانتاج هذه مجرد أخذ من هنا وأخذ من هناك ورصف « المنقول » في فصول تتقاسم الفرق والطبقات والمقالات ويطغى فيها الانتقاء الذي يبلغ أحياناً كثيرة درجة التشويه الكامل لمضمون « المنقول » ، مضمونه المعرفي ومضمونه الايديولوجي . هكذا تُنْتَزَع أفكار من سياقها وتُعزَل عن إطارها

بدافع الرغبة الجامِحَة في اثبات « الجدة » و « الاصالة » و « السبق التـاريخي » أو في ابراز « الوجوه المشرقة » و « النزعات المادية » . . وغير ذلك من الاهتمامات المعاصرة التي غالباً ما يؤدي الانسياق المتحمس معها الى عدم التقيد بالنظرة العلمية الموضوعية للأشياء .

تاريخنا الثقافي ، اذن ، في حاجة الى إعادة كتابة ، لا ، بل إلى قراءة جديدة تنظر الى الأجزاء من خلال الكل وتعمل على ابراز الوحدة من خلال التعدد وتعتمد في التصنيف **البنية الداخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها** . وإذا كان من قيمة أو فائدة ، في هذا المجال ، للطريقة التي سلكناها هنا في دراسة مكونات العقل العربي ، داخل الثقافة العربية الاسلامية بمختلف قطاعاتها ، فهي انها أبرزت جوانب الاتصال والارتباط ، بل الوحدة العضوية ، بين قطاعات تُعْتَبر في التصور السائد قطاعات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض . . وهكذا فبمجرد ما عقدنا العزم على وضع التصنيفات والتصورات السائدة بين قوسين والتحرر بالتـالي ، ما أمكن ، من العوائق الايبيستيمولوجية والهواجس الايديولوجية التي تعرقـل انطلاقـة البحث العلمي في التراث العربي الاسلامي ، بما في ذلك هاجس البحث فيه عن « الوجوه المشرقة » سواء باسم نشدان « الاصالة » أو باسم طلب العناصر « التقدمية » . . . بمجرد ما عقدنا العزم على ذلك وأخذنا في تركيز اهتمامنا كله على الجانب الايبيستيمولوجي ، أي البحث في ما يؤسس المعرفة داخل الثقافة العربية ، حتى بدأ يتراءى أمامنا تصنيف جديد يطرح إعادة ترتيب العلاقات بين قطاعات تراثنا الفكري بصورة تسمح بتجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية وتدفع الى اكتشاف الاختلافات الداخلية البنيوية .

وهكذا فبدلاً من تصنيف العلوم وضروب المعرفة في الثقافة العربية الى علوم نقلية وأخرى عقلية أو إلى علوم دين وعلوم لغة أو إلى علوم العرب وعلوم العجم ، وهي التصنيفات التي ما زالت سائدة مهيمنة ، وبدلاً من اعتبار الفقه والنحو والبلاغة مثلاً علوماً منفصلة بعضها عن بعض ومستقلة بمـوضوعـاتها ومنـاهجها واعتبـار علم الكـلام والفلسفـة علمين متجـاورين متكاملين ، وبدلاً كذلك من تصنيف التصـوف مع العلوم الـدينية و « الكيميـاء » مع العلوم العقلية الى جانب الرياضيات والطبيعيات . . . بدلاً من هذه التصنيفات التي لا تقوم الا على اعتبار المظاهر الخارجية وحدها والتي تذكرنا بالتصنيف القديم للحيوانات ، حسب مظاهرها الخارجية ، الى حيوانات برية ومائية وبرمائية ، أدى بنا رصد الأساس الايبيستيمولوجي لانتاج المعرفة داخل الثقافة العربية الى تصنيف آخر لا يؤخذ فيه بعين الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة ، أعني آلياتها ووسائلها ومفاهمها الأساسية ، تصنيف يطرق آفاق جديدة تماماً هي من الخصوبة والعمق ـ فيما يبدو لنـا ـ بمثل الآفـاق التي فتحها أمـام علم البيولـوجيا التصنيف الحديث للحيوانات الى فقريـات ولافقريـات . . هكذا أمكن تصنيف العلوم وجميـع أنواع المعارف في الثقافة العربية الاسلامية الى ثلاث مجموعات : **علوم البيان** من نحو وفقه وكلام وبلاغة ويؤسسها نظام معرفي واحد يعتمـد قياس الغـائب على الشاهـد كمنهاج في انتـاج

المعرفة ، وما أسميناه بـ « المعقول الديني العربي » ، المقيَّد بالمجال التداولي الأصلي للغة العربية ، كرؤ ية واستشراف . وعلوم العرفان من تصوف وفكر شيعي وفلسفة اسماعيلية وتفسير باطني للقرآن وفلسفة اشراقية وكيمياء وتَطبُّب وفلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم تنجيم . . . الخ ويؤ سسها نظام معرفي يقوم على « الكشف والوصال » و « التجاذب والتدافع » كمهاج ، وعلى ما أسميناه بـ « اللامعقول العقلي » ـ أعني الذي ينسب الى العقل لا الى الدين والذي كرسته الهرمسية ـ كرؤ ية واستشراف . وأخيراً علوم البرهان من منطق ورياضيات وطبيعيات (بفروعها المختلفة) وإلهيات ، بل ميتافيزيقا ، ويؤ سسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج ، وعلى ما دعوناه بـ « المعقول العقلي » ـ أعني المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية ـ كرؤ ية واستشراف .

ليس هذا وحسب ، بل ان انصرافنا إلى الجانب الابيستيمولوجي وحده ، الِى البنية الداخلية للثقافة العربية ، جعلنا نتبين طبيعة الحركة داخل هذه الثقافة . وهكذا ، فإذا كنا قد أبرزنا في إطار المقاربات الأولية التي خصصنا لها القسم الأول من هذا الكتاب كيف أن الحركة في الثقافة العربية هي أقرب الى أن تكون حركة « اعتماد » منها الى حركة « نقلة » (الفصل الثاني ، ف٢)، وذلك بناء على كون العلوم العربية الإسلامية ، اللغوية والدينية قد ولدت كاملة في عصر التدوين بحيث لم تضف اليها العصور التالية أي جديد يستحق الذكر، وبناء أيضاً على أن خشبة المسرح الثقافي العربي « الخالدة » ما زالت تضم شخصيات من مختلف العصور وان « الجمهور » العربي المثقف لا يشعر بأية مسافة زمنية تفصل هذه الشخصيات بعضها عن بعض أو تفصله هو عنها . . . إذا كنا قد أبرزنا ركود الزمن الثقافي العربي من خلال ملاحظة هذه المظاهر الخارجية ، فإن التصنيف الجديد الذي اعتمدنا فيه البنية الداخلية للمعرفة في الثقافة العربية قد جاء ليؤكد فعلاً أن الحركة داخل هذه الثقافة هي حركة اعتماد واهتزار ، حركة إصطدام وتداخل بين النظم المعرفية الثلاثة المؤسسة لها وليست حركة « نقلة » (أي حركة يتم الانتقال بها من مرحلة إلى أخرى ويتجاوز بفضلها اللاّحِقُ السَّابِقَ : يَنْفِيه ويُلغيه بعد أن يحتفظ منه بما يقبل الحياة والتجدد) . إن هذا يعني أن الثقافة العربية الاسلامية قد ظلت تعيد انتاج نفسها منذ عصر التدوين . وباستثناء التجربة الأندلسية التي كانت مؤهلة حقاً ، كما بينا ذلك في حينه ، لطَرْق آفاق جديدة بسبب ما حققته من « قطيعة » مع علم الكلام واشكالياته ومع الفلسفة السينوية وميولاتها الإشراقية ، وأيضاً مع المذاهب الفقهية وقياساتها ، باستثناء هذه التجربة التي سرعان ما اختنقت فلم يتردد لها أي صدى داخل الثقافة العربية ، فإن الزمن الثقافي العربي ، إذا ما نظر اليه ككل أي من خلال مظهر « العام » فيه ، قد ظل هو هو منذ عصر التدوين ، يجتر نفسه ويتموج في ذات « اللحظة » حتى انتهى به الأمر الى الركود . . . الى « الجمود على التقليد » في كافة الميادين .

* * *

لماذا هذا الركود ؟

إذا نظرنا الى طبيعة اللحظة التاريخية التي برزت فيها الحضارة العربية الاسلامية لتتسلم زمام القيادة « العالمية » على المستوى الثقافي وجدناها تسجل بداية النهاية للعصر الهيلينستي ، عصر « الانحطاط » بالنسبة لتاريخ الفكر البشري ، الفلسفي والعلمي ، عصر « استقالة العقل » . كانت الحضارة العربية الإسلامية إذن ، منظوراً اليها من هذه الزاوية ، بمثابة **بداية البداية** للنهضة التي تحققت كاملة في أوروبا ابتداء من ذات اللحظة التي اختنقت فيها التجربة الحضارية العربية : القرن الخامس عشر . والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق بكل الحاح هو : لماذا لم تتمكن الثقافة العربية الإسلامية من تجاوز « بداية البداية » والانطلاق لتحقيق النهضة التي تحققت في أوروبا ؟ وبعبارة أخرى لماذا فشلت هذه التجربة الثقافية العربية فيما نجحت فيه التجربة الأوروبية ، أعني في أن تضمن لنفسها اطراد التقدم ؟

سؤال يتجاوز بكثير حدود الاطار الذي نفكر فيه هنا . وقد سبق أن طرح بصيغ مختلفة ومن مجالات اهتمام متباينة : طرحه رواد النهضة العربية الحديثة في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن بصيغة : « لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟ » (الأفغاني ـ شكيب ارسلان . . .) . وطرحه مستشرق معاصر ، ماركسي الاتجاه ، بصيغة : لماذا لم تتطور الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في العالم العربي خلال « القرون الوسطى » الى نظام رأسمالي قادر على تحقيق التقدم المطرد كما حدث في أوروبا ؟ (مكسيم رودنسون : الاسلام والرأسمالية ، الترجمة العربية ، دار الطليعة بيروت) . أما نحن فنطرحه ها هنا في الاطار الذي نتحرك فيه ، الاطار الابيستيمولوجي المحض . ولكي يكون السؤال مستوعباً كامل الاستيعاب داخل هذا الاطار ، لا بد من التدقيق في صياغته ومن ثمة طرحه كما يلي : **لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم ، مناهج ، رؤية . .) في الثقافة العربية خلال نهضتها في « القرون الوسطى » الى ما يجعلها قادرة على انجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر ؟**

وما دام السؤال لا يطرح بل ولا يكون لطرحه معنى إلا في إطار المقارنة مع النهضة الأوروبية الحديثة ، وما دامت هذه الأخيرة قد أعلنت منذ ابتدائها ، وما زالت تعلن الى اليوم ، ارتباطها « المباشر » بتجربة النهضة اليونانية القديمة ـ الشيء الذي سنناقشه فيما بعد ـ فلنطرح المسألة نحن كذلك في نفس الاطار ، اطار المقارنة مع التجربتين اليونانية والأوروبية . لنتساءل إذن إلى أي عنصر ، أو عناصر ، يعزى أو يجب أن يعزى ، التقدم في التجربة اليونانية والتجربة الأوروبية الحديثة ؟

إذا نحن ساءلنا **التجربة اليونانية** عن عنصر التقدم فيما أتت به من جديد في تاريخ الفكر البشري وهو **الفلسفة**، لوجدنا «**العلم**» يأتي في مقدمة العناصر المرشَّحة. والحق أن الفلسفة اليونانية بوصفها رؤية عقلية الى الكون والإنسان ، قد ارتبطت في نشأتها وتطورها بالعلم أكثر

من ارتباطها بشيء آخر ، ويكاد يكون هذا الارتباط من نوع الارتباط السببي بحيث يمكن القول : إن التقدم في الفلسفة ، عند اليونان ، كان مرتبطاً بالتقدم في العلم ارتباط معلول بعلة : فإذا كان طاليس قد دشن الخطاب الفلسفي عند اليونان بالتساؤ ل عن العنصر الذي يمكن أن ترد اليه ، عقلياً ، جميع أجزاء الطبيعة ومظاهر الكون المختلفة ، فإن خطابه الفلسفي هذا (البحث في أصل الكون) إنما جاء تتويجاً لملاحظاته العلمية . لقد قرر أن الماء هو أصل الكون ، لأن كل شيء يمكن رده عقلياً الى ماء : فالجليد وهو جماد يتحول إلى ماء ، والهواء مشبع بالماء (خاصة في المنطقة البحرية التي كان يعيش فيها طاليس : جزيرة ملطية) والنبات يتغذى بالماء وبدونه يموت ويضمحل ، وكذلك الشأن بالنسبة لبقية الكائنات . . . وليس طاليس وحده هو الذي أسس خطابه الفلسفي على التقدم العلمي الحاصل في عصره ، بل ان الفلسفة اليونانية كانت كلها عبارة عن مدارس فكرية ، متزامنة أو متعاقبة ، تتميز كل واحدة منها بنوع « الموضوع العلمي » الذي تبني عليه خطابها الفلسفي . والتقدم الذي يمكن رصده بالانتقال من مدرسة فلسفية الى أخرى كان مؤسساً أو على الأقل مساوقاً ، للتقدم الحاصل في فهم الموضوع العلمي الواحد ، أو الناتج عن الانتقال من موضوع علمي أدنى درجة على سلم المعقولية الى موضوع أعلى درجة على نفس السلم . وهكذا فمن طاليس الذي أرجع كل شيء الى ماء ، كما رأينا ، الى ديموقريطس الذي قال بالذرات أو اللامنقسمات كوحدات أولى يتركب منها كل شيء في الكون ، الى هيراقليطس الذي لم يَرَ في الكون إلا التغير والصيرورة ، الشيء الذي يسجل تقدماً هائلاً على صعيد الفهم العلمي للظواهر الطبيعية ، الى الفيثاغوريين الذين رأوا الكون قائماً كله على التناسب والتناغم فقالوا بأن العدد ، او الوحدة العددية هي أصل الكون ، قافزين هكذا بالفكر العلمي والفلسفي خطوة هائلة على سلم التجريد . . . من طاليس الى فيثاغورس خطت المدارس الفلسفية اليونانية ، اذن ، خطوات واسعة نحو تشييد نظرية عامة للكون ، على درجة كبيرة من المعقولية ، وفي جميع خطواتها تلك كان التقدم العلمي هو المؤسّس والدافع والحافز . اما الخطوة الهائلة التي خطاها افلاطون بالفلسفة اليونانية ككل فمعروف انها ما كانت لتتحقق لولا ما سبقها ورافقها من تقدم في الرياضيات ، اولم يكن مكتوباً على جدار اكاديميته : « من لم يكن مهندساً (اي رياضياً) فلا يدخلن علينا » ؟ وهناك علاقة مماثلة بين ابحاث ارسطو في ميدان البيولوجيا (علم الحياة) وبين انجازاته في المنطق والميتافيزيقا ورؤ يته العامة الى الكون .

وهنا نجد أنفسنا أمام سؤ ال يفرض نفسه ، وهو لماذا لم يواصل الفكر اليوناني تقدمه المطرد ؟ لماذا دخلت الفلسفة اليونانية ، مباشرة بعد أرسطو في مرحلة التراجع والانحلال التي انتهت الى « استقالة العقل » اليوناني وحلول « اللاعقل » (= الغنوص) محله ؟

لقد سبق أن تعرضنا لهذه المسألة (الفصل الثامن ، ف ٢) عندما كنا بصدد تحليل

حضور « العقل المستقيل » في الموروث القديم الذي انتقل الى الثقافة العربية الاسلامية كإرث من الثقافات السابقة لها . لقد تعرفنا آنذاك على وجهة نظر الباحث الفرنسي فيستوجيير الاختصاصي في فكر العصر الهيلينيستي . لقد استعرض هذا الباحث مختلف العوامل التاريخية الاجتماعية السياسية التي سبقت أو رافقت تراجع العقلانية اليونانية وانحلالها مباشرة بعد أرسطو ، حيث ظهرت مدارس متناحرة ـ على رأسها مدرسة الشكّاك ـ جعلت العقل اليوناني يبدو « وكأنه يلتهم نفسه » مما أدى إلى « وضعية تتسم في آن واحد بفقدان الثقة في العقل والركون الى مصادر للمعرفة أجنبية عنه » (الالهام ، العرفان) . وكما أبرزنا ذلك في حينه فان فيستوجيير يرى أن العامل الذي قام بالدور الحاسم في تفكك العقلانية اليونانية وانحلالها يجب أن يبحث عنه ، أولا وقبل كل شيء ، **داخل هذه العقلانية نفسها** . ذلك أن الأمر يتعلق في نظره **بانفجار داخلي** يرجع الى اعتماد العقلانية اليونانية على ديالكتيك الفكر والإعراض عن التجربة التي هي وحدها قادرة على تصحيح مسار ذلك الديالكتيك وفتح المجال للعقل ليراجع نفسه وبالتالي ليتجدد وينمو . إن إعراض العقل اليوناني عن التجربة واحتقاره للمعرفة الحسية جعل من الحتم أن ينتهي به الأمر ، عندما يكتمل البناء النظري الذي عمل على تشييده ، كما حدث مع أرسطو ، الى هدم ما بنى وتقويض ما شيد .

ونحن نعتقد أن في هذا الرأي نصيباً كبيراً من الصحة . ذلك لأنه اذا كان « العلم » هو المهماز الذي كان يحرك الفلسفة اليونانية ويدفع بها نحو التقدم والنمو المطرد الى أن اكتمل بناؤ ها و « انغلق » صرحها مع أرسطو ، فإن هذا العلم ـ اليوناني ـ كان علماً نظرياً ، يعتمد الديالكتيك العقلي وحده . صحيح أن البدايات كانت دوماً حسية ، أو بوحي من المعارف الحسية والتجارب العامية ، ولكن ما أن يصوغ العالم / الفيلسوف اليوناني مضمون الخبرة الحسية في فكرة أو مفهوم حتى ينطلق في عمليات عقلية صرف يشيد بها « عَالَماً » جديداً ، هو عالم الفلسفة . ولا بد من ربط هذا السلوك « العلمي » **بواقع المجتمع اليوناني** الذي كان مجتمع سادة وعبيد . لقد كانت التجربة والاحتكاك المباشر بالطبيعة من أعمال العبيد ، أما السادة فكانت المهام التي تليق بهم هي من نوع « أعلى » : التفكير والنظر وانتاج الخطاب . من أجل هذا أنتج العلم اليوناني الفلسفة ولم ينتج الصناعة ولا التقنية . وبما أن الفلسفة لا تستطيع أن تمد العلم بالأدوات اللازمة لتطوره وتحسين أساليب عمله كما في إمكان الصناعة أن تفعل ، وقد فعلت ذلك ولا زالت تفعل في التجربة الأوروبية ، فلقد كان من الطبيعي أن يتخشب العلم النظري اليوناني وينهار بالتالي الصرح الفلسفي الذي قام عليه . وإذ تخشب العلم وانهارت الصروح الفلسفية لم يبق إلا أن يقدم العقل استقالته ، وقد فعل . فكان العصر الهيلينستي ، عصر « العقل المستقيل » .

أما في التجربة الأوروبية الحديثة فقد حدث أن تلافت منذ بدايتها وبالخصوص منذ جاليلو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) ما وقعت فيه التجربة اليونانية ، اذ عمدت الى بناء العلم على

التجربة ، وبناء التجربة على آلات صناعية يتم تحسينها باستمرار وبتقدم العلم ذاته . هكذا دخل العلم والتقنية في علاقة جدلية ، علاقة أخذ وعطاء لانهاية لها . هذا من جهة ومن جهة أخرى فبمجرد ما ظهر العلم التجريبي مع جاليلو كنمط جديد ومتجدد من المعرفة ، دخلت الفلسفة الأوروبية ، التي كانت من قبل لاهوتاً ، في مرحلة جديدة تماماً مع ديكارت الذي أعاد تأسيسها على العلم : الرياضيات والفيزياء . هكذا ارتبط تقدم الفلسفة في أوروبا بتقدم العلم/التجربة ارتباط معلول بعلة. ويكفي أن نشير بعد ديكارت إلى الفلسفة التجريبية الانجليزية التي ارتبطت بالعلم مباشرة ، والى عقلانية ليبنز الذي استلهم في مونادولوجيته (فلسفة الذرات الروحية) التصورات السائدة يومئذ حول الميكروبات من جهة ومعطيات حساب اللانهايات الصغرى (حساب التفاضل والتكامل) الذي ساهم هو نفسه في انشائه مساهمة أساسية من جهة أخرى . أما كانط فمعروف أن فلسفته النقدية مؤسسة كلها على فيزياء نيوتن ومفاهيمها النظرية (الزمن المطلق والمكان المطلق) . وتأتي الفلسفات الوضعية المعاصرة لتجسم ، هي وفلسفات العلوم ذات الاتجاه العقلاني ، الارتباط العضوي ، المعلن عنه ، بين الفلسفة والعلم .

وإذن ، فتقدم الفكر ، كأداة وكمحتوى ، كان ولا يزال مرهوناً بتقدم العلم . والسؤال الذي يطرح نفسه علينا الآن ، بصدد التجربة الثقافية العربية الإسلامية ، سؤال مضاعف يتجه بأصابع الإتهام إلى « العلم العربي » . فمن جهة تطرح علينا التجربة الفلسفية اليونانية السؤال التالي : لماذا لم تتمكن الفلسفة في التجربة الثقافية العربية من الصمود والانتشار وتعميم العقلانية ، هل يرجع ذلك إلى غياب « العنصر المحرك » للتقدم الفلسفي : العلم ؟ ومن جهة أخرى تطرح علينا النهضة الأوروبية الحديثة هذا السؤال : لماذا لم تستطع النهضة العربية في « القرون الوسطى » ان تشق طريقها نحو التقدم المطرد كما فعلت النهضة الأوروبية ، هل يرجع ذلك إلى غياب « العنصر المحرك » للتقدم العلمي : التجربة ؟

واضح ان قيمة هذه الأسئلة ليست فيما يمكن ان يجاب به عنها . فهي تحمل في الحقيقة جوابها ضمن صياغتها. ان قيمة مثل هذه الاسئلة كامنة في تجاوزها إلى سؤال او اسئلة أقدر على إغناء البحث وفتح آفاق جديدة امامه. فلنتجاوز هذين السؤالين إلى سؤال يحررنا من « وحي » التجربة اليونانية و« هيمنة » التجربة الأوروبية ويشدنا إلى واقع التجربة العربية . لنتساءل إذن : **اين كان يقع العلم العربي من « حركة » الثقافة العربية وتموجاتها ، وبالتالي من « تطور » العقل الذي ينتمي إلى هذه الثقافة : العقل العربي ؟**

* * *

لقد سبق ان صنفنا العلوم وجميع انواع المعارف في الثقافة العربية إلى ثلاث مجموعات : علوم « البيان » ، وعلوم « العرفان » ، وعلوم « البرهان » . وإذن فالعلم العربي ، في السؤال المطروح ، يشمل هذه الأصناف الثلاثة . فلنتجه بالسؤال إلى كل صنف

على حدة ، لنرى بعد ذلك ماذا يمكن طرحه من أسئلة جديدة واستخلاصه من نتائج .

بالنسبة لعلوم « البيان » سبق ان اوضحنا في الفصلين الخامس والسادس ان العقل العربي إنما مارس اول نشاط علمي له في هذه العلوم ، وكان ذلك قبل ان يدخل في حوار مباشر مع الموروث القديم وعلومه العرفانية منها والبرهانية . والحق ان العقل العربي إنما تكون من خلال تشييده لعلوم « البيان » التي ابدع فيها ابداعاً قل مثيله في تاريخ الفكر البشري . ان وعينا بهذه الحقيقة قد جعلنا لا نتردد في التصريح بأنه إذا كانت الفلسفة هي **معجزة اليونان** فإن علوم العربية هي **معجزة العرب** (الفصل الرابع، ف ٤) من جهة ، وانه إذا جاز لنا ان نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا ان نقول عنها انها « حضارة فقه » ، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها انها « حضارة فلسفة » وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنها « حضارة علم وتقنية » (الفصل الخامس، ف ١) من جهة اخرى . ذلك ان الأمر يتعلق في الحقيقة بإنجازات تاريخية كبرى لا يقدرها حق قدرها إلا من يعي تمام الوعي اية ادوات (فكرية) يجب خلقها وأية تصنيفات وتحديدات يجب القيام بها وأية علاقات يجب تركيبها وأي تماسك يجب الحرص عليه ، في عملية انشاء علم واحد . . فكيف بعلوم متعددة في عصر واحد ، عصر التدوين ؟

ولكننا ونحن ننوه من جديد بذلك العمل العظيم الذي انجزه النحاة واللغويون والفقهاء لا بد ان نلاحظ ، ومن جديد كذلك ، بأن **هذه العلوم قد بلغت قمتها مع بداية تاريخها** وان العقل العربي الذي شيدها لم يضف ، وما كان يستطيع ان يضيف ، جديداً إلى ما ابدعه فيها خلال عصر التدوين . لقد بقي سجيناً لانتاج هذا العصر . وهذا راجع أساساً إلى **طبيعة موضوع** هذه العلوم ، علوم البيان ، علوم اللغة وعلوم الدين . نقول « **موضوع** » بالمفرد ، لا بالجمع ، لأن موضوع هذه العلوم كان واحداً ، اعني من طبيعة واحدة ، إنه **النص** : النص اللغوي بالنسبة للنحو واللغة والنص الديني بالنسبة للفقه والكلام . والتعامل مع النص يختلف عن التعامل مع ظواهر الطبيعة ، موضوع العلوم الطبيعية ، ومع الكائنات الرياضية ، اختلافاً جوهرياً سواء من حيث المنهج او من حيث الإمكانيات التي يتيحها الموضوع لمواصلة البحث والانتقال به من مستوى إلى آخر اعمق وأوسع .

فمن حيث المنهج سبق ان اوضحنا كيف ان القواعد التي وضعها الشافعي لتقنين الرأي في الفقه والتي جرى تعميمها بصورة او بأخرى على علوم « البيان » كلها ، لا يقل مفعولها بالنسبة لتكوين العقل العربي عن « قواعد المنهج » التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين العقل الأوروبي (الفصل الخامس، ف ٢) . لقد وجهت تلك القواعد العقل العربي افقياً إلى ربط الجزء بالجزء (= القياس)وعمودياً إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني ، والمعنى الواحد بانواع من الألفاظ ، داخل الأبحاث الفقهية كما هو الشأن ايضاً في الأبحاث اللغوية والنحوية والمجادلات الكلامية . وقد قلنا آنذاك ان عقلاً في مثل هذه الحال لا يمكن ان ينتج

إلاّ من خلال إنتاج آخر .

فعلاً ، فما ان انتهى عصر التدوين بفترة قصيرة حتى بدأت عملية الاجترار و « الجمود على التقليد » في علوم « البيان » . لقد سد باب الاجتهاد في الفقه وانصرف الناس إلى تقليد أئمة المذاهب الأربعة « وأجري الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمَامِه (. . .) وأجريت في مسائل الشريعة كلها وفي كل باب من أبواب الفقه ، فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك وابو حنيفة يوافق احدهما ، وتارة بين مالك وابي حنيفة والشافعي يوافق احدهما ، وتارية بين الشافعي وابي حنيفة ومالك يوافق احدهما . وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم وكان هذا الصنف من العلم يسمى **بالخلافيات** . ولا بد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد ، إلا ان المجتهد يحتاج إليها للإستنباط ، وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من ان يهدمها المخالف لأدلته » . وقد أدى ذلك إلى قيام « علم » خاص بالمناظرات وآدابها ، هو « **علم الجدل** » الذي هو « معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي **يتوصل بها إلَى حفظ** رأي **او هدمه كان ذلك الرأي من الفقه او غيره** (. . .) وإذا اعتبرنا النظر المنطقي كان في الغالب اشبه بالقياس المغالطي والسفسطائي » (ابن خلدون : المقدمة ، ج ٣ ص ١٠٣٤) ، وهو كذلك بالفعل لأنه يقوم على « **التدافع والتنافي** » بين المتنازعين ، وليس على « التعاون والتوافق » (الجويني : الكافية في الجدل ، ص ٢١ القاهرة ١٩٧٩) . وهذا الذي حدث في الفقه حدث في النحو ايضاً (انظر : الإغراب في جدل الأعراب لابن الأنباري ، دار الفكر بيروت ١٩٧١) . اما علم الكلام فقد قام في الأصل على « التدافع والتنافي » وقد عمل الغزالي كما اوضحنا ذلك (الفصل الحادي عشر، ف ٧) على تسليحه بالجدل المنطقي لنفس الغرض .

هكذا تحول القياس « البياني » ، قياس الغائب على الشاهد ، الذي كان في الأصل اداة إنتاج للمعرفة الفقهية والنحوية واللغوية بطريقة منظمة مقننة ، إلى « حرفة كلامية » كلُّ هَمِّها « حفظ رأي أو هدمه » بتعبير ابن خلدون ، حرفة كل « شأنها ان تغلط وتضلل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق انه حق وفيما هو حق انه ليس بحق » بتعبير الفارابي (احصاء العلوم ، ص ٨٠) . وبعبارة اخرى لقد انتهى الأمر بما سبق ان دعوناه بـ « **العقلانية العربية الاسلامية** » التي عرضنا لتكوينها ومنهجيتها وانجازاتها في الفصلين الخامس والسادس ، إلى نفس النهاية التي عرفتها العقلانية اليونانية ، **فبدا العقل البياني العربي** ، بدوره ، **مباشرة بعد عصر التدوين** ، **وكأنه أخذ** « **يلتهم نفسه** » . وهذا ادى ، هنا في الثقافة العربية ايضاً إلى « وضعية تتسم في آن واحد بفقدان الثقة في العقل والركون إلى مصادر للمعرفة اجنبية عنه » . وإذا كانت هذه الوضعية قد سبق لها ان طبعت قطاعات معينة في الثقافة العربية الإسلامية منذ بداية عصر

التدوين ذاته عندما كان « العقل المستقيل » الهرمسي ، الذي حمله معه الموروث القديم ، يحتل مواقع اساسية داخلها (انظر الفصل الثامن) فإن تسرب الغنوص إلى دائرة البيان العربي من خلال ما يعرف بـ « التصوف السني » كان بمثابة إعلان بأن العقل البياني العربي سينتهي بتقديم استقالته . وكان الحارث المحاسبي كما رأينا (الفصل الحادي عشر ، ف ٦) اول من صدر عنه هذا الاعلان . لقد « قطع » مع الشافعي وابن حنبل والمتكلمين ، واختار المتصوفة . وعلى الرغم من ان رد الفعل ضده ، من دائرة « البيان » كان قوياً كما لاحظنا ذلك في حينه ، فإن ذلك لم يمنع الطريق ، التي شقها ، من النمو والاتساع فبدأت بعد حين عملية التماس « المشروعية السنية » للتصوف من خلال الاعلان عن الجمع بين « الظاهر » و « الباطن » بين « الحقيقة » و « الشريعة » ، وهي المشروعية التي تم ترسيمها وترسيخها من طرف الغزالي الذي كرس وثبّت في دائرة « البيان » ذاتها وضع « العقل المستقيل » ، الوضع الذي يتسم كما قلنا بفقدان الثقة في العقل والركون إلى مصادر للمعرفة اجنبية عنه ، هي هنا العرفان الصوفي .

والسؤال الآن هو : لماذا انتهى الأمر بالعقل البياني العربي إلى هذه الوضعية ؟ أكيد ان العوامل السياسية والاجتماعية والتاريخية كان لها دورها في تكريس وتثبيت هذه الوضعية ، كما ان احتلال « العقل المستقيل » الهرمسي مواقع اساسية له في الثقافة العربية منذ عصر التدوين قد جعل العقل البياني العربي مهدداً في كيانه عند كل لحظة . . هذه العوامل الخارجية لا بد من اخذها بكامل الاعتبار طبعاً . ولكن لا بد مع ذلك من البحث داخل العقل البياني العربي نفسه عن أسباب انهزامه في معركته ضد « العرفان » من جهة ، وركون ما تبقى من انفاسه إلى « الجمود على التقليد » من جهة ثانية .

لقد فسر فيستوجيير كما رأينا وضعية « العقل المستقيل » التي انتهى إليها العقل اليوناني بكون هذا الأخير كان يحتقر التجربة ويتعالى عنها ، فهل يمكن تفسير ما حدث للعقل البياني العربي بنفس السبب : اغفال التجربة ؟

الواقع انه إذا جاز « مؤاخذة » العقل اليوناني البرهاني بكونه كان ارستقراطياً ـ « سيّداً » ـ يحتقر المعرفة الحسية ويترفع عن التجربة فإنه لا يجوز توجيه نفس التهمة للعقل البياني العربي . ذلك لأنه إذا كان الموضوع الذي كان يتعامل معه العقل اليوناني ، اعني الكون وظواهره ، يقبل التجربة فعلاً وبالتالي يتيح من إمكانيات التقدم واطراده ما لا حد له ، خصوصاً إذا اتجه البحث اتجاهاً تجريبياً تحليلياً ـ إذ من المستحيل تماماً الوقوف على « آخر » قانون من قوانين الطبيعة ، وهذا ما برهنت عليه التجربة الأوروبية التي يتجدد فيها العقل باستمرار من خلال الإحتكام إلى التجربة والعمل بنتائجها ـ إذا كان موضوع العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث كما وصفنا ، فإن موضوع العقل البياني العربي لا يقبل بطبيعته التجربة بهذا المعنى . وتلك في الحقيقة نقطة ضعفه الأساسية والخطيرة .

لقد كان الموضوع الذي تعامل معه العقل البياني العربي وما يزال ـ الموضوع الذي من خلال التعامل معه نشأ وتكون ـ هو **النصوص** كما سبق ان ابرزنا . والتعامل مع النصوص غير التعامل مع الطبيعة وظواهرها . ذلك لأنه إذا كان العقل البشري يجد ، كما قلنا ، في مجال الطبيعة من إمكانيات التقدم واطراده ما لا حد له ، وبالتالي ما يسمح له بخلق ازمنة ثقافية جديدة كلما استطاع ان « يقطع » مع مفاهيمه واجهزته النظرية السابقة ، فإن ما يمكن استخراجه واستنباطه من قواعد تحكم النص اللغوي او من تشريعات تستقى من النص الديني محدود تماماً ، وبالتالي فلا بد ان يأتي يوم يستنفد فيه البحث كل إمكانية للتقدم ولا يعود ثمة من إمكانية للعمل سوى المراجعة وإعادة التنظيم . وهذا ما حصل بالفعل في مجال العلوم العربية الإسلامية التي انتهى كل شيء فيها في مرحلة تأسيسها ، مرحلة عصر التدوين التي كانت في نفس الوقت مرحلة انتاج ومراجعة وتبويب وتنظيم . وكما سبق ان لاحظنا (الفصل الثاني ، ف ٢) يمكن ان نتساءل مجدداً : ماذا بقي للنحاة بعد كتاب سيبويه وللغويين بعد كتاب « العين » للخليل وللأصوليين بعد رسالة الشافعي . . . ؟ اكيد انه كانت هناك بعض التفريعات التي لم تكن تخلو من ابداع. واكيد كذلك ان الاهتمام قد انتقل بعد ان استنفدت امكانيات الموضوع (= النصوص) إلى النظر في « طرق النظر » (= المناهج) و « آداب » المناظرات والجدل . . الخ . ولكن ذلك كان يتم داخل دائرة **انغلقت** إلى الأبد ، فأصبحت الحركة فيها حركة دائرية بالضرورة تكرس التكرار والرتابة وتلتهم ما تنتج فصار الزمن فيها زمناً مكروراً معاداً . . زمناً ميتاً ، او هو بالحي ـ الميت اشبه .

على ان هذا ليس إلا وجهاً واحداً للمسألة . هناك ما هو ابلغ اثراً واعمق تأثيراً في كيان العقل البياني العربي . ذلك لأن الأمر في الحقيقة لا يتعلق فقط بمحدودية الامكانيات التي تتيحها النصوص بل يتعلق ايضاً ، وهذا اهم ، بما ينتج عن **التعامل مع النصوص وحدها ، لا بل بالهدف من هذا التعامل ذاته** . لقد سبق للمستشرق هملتون جيب ان سجل ظاهرة فريدة يتميز بها الأدب العربي في نظره عن آداب الشعوب الأخرى . هو يرى انه بينما « جاء تطور دراسة اللغة من الناحية العلمية متأخراً نسبياً » في تلك الآداب ـ غير العربية ـ بحيث «لم يكن للطرق الفنية في قواعد النحو والتحاليل اللغوية نفوذ كبير على انواع وصفات ادبهم » فإن ما حدث للأدب العربي كان بالعكس من ذلك تماماً . « وسواء كانت نتيجة هذا خيراً ام شراً ، فلقد كانت التطورات التالية في الأدب العربي تقع تحت تأثير الدراسات اللغوية التي تمت في عصر التكوين » (هملتون جيب : دراسات في حضارة الإسلام ص ٢٩٩ ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٤) . فإذا قبلنا هذه الملاحظة في مجال علاقة اللغة العربية بالأدب العربي ، وهي ملاحظة تفرض نفسها لأنها تعبر عن واقع تاريخي ، وإذا لاحظنا من جهة أخرى ان ما تم في اللغة تم في نفس الوقت في كافة المجالات التي تحرك داخلها العقل البياني العربي (فقه ، كلام ، تفسير ، حديث ، بلاغة ،) امكن القول انه إذا كان « الوضع

الطبيعي » يقتضي ان يأتي تقنين اللغة تتويجاً لتطور آدابها كما يشير إلى ذلك جيب ، فإنه سيكون من « الطبيعي » أيضاً، ان يأتي تقنين العقل نتيجة لتطور منتجاته . ولكن الذي حدث في التجربة الثقافية العربية هو العكس تماماً : لقد بدأ العمل العلمي في الحضارة العربية الإسلامية بالتشريع للمشرِّع ، بتحديد مجال حركة العقل البياني العربي وطريقة عمله . كان ذلك في اللغة والنحو ومن خلالهما ، وكان ذلك في الفقه والكلام وبواسطتهما . وإذن فلم يكن في إمكان العقل البياني العربي ان يتقدم اكثر مما فعل . . ان الانجاز العظيم الذي حققه في مجال اللغة والفقه لم يكن فقط عبارة عن قوانين للغة والتشريع يجب التقيد بها ، بل كان ايضاً عبارة عن قيود للعقل . . عن تأطير له ، اعني تثبيت آليات نشاطه في اطار معين لا يجوز اختراقه . وعندما اكتمل البناء في اللغة والتشريع ولم يعد هناك مجال للمزيد اكتمل البناء أيضاً في مجال التشريع للمشرع فأصبح العقل البياني العربي سجين هذا البناء الذي طوق نفسه ، فلم يكن من الركود مناص ولا من « التقليد » مفر .

لم يكن بإمكان ولا من طبيعة علوم « البيان » ان تضمن للفكر العربي وبالتالي للثقافة العربية كلها ، اطراد التقدم . اما علوم « العرفان » فهي « العقل المستقيل » ذاته . وسيكون من التناقض ان نبحث فيها عن مدى ما كان يمكن ان توفره من اسباب التقدم او اطراد النهضة . فلقد كانت علوم « العرفان » بمنهجها وغايتها ، من أجل الآخرة وليس من أجل الدنيا . اما ما ارتبط بها من « علوم سرية » دنيوية كالكيمياء والتنجيم والفلاحة النجومية والتطبب . . . . الخ فلقد كانت تصدر عن نظرة سحرية للعالم تقوم على الاعتقاد في إمكانية « قلب الأعيان وخرق العادات » (= انكار السببية الطبيعية) ، وبالتالي فهي لم تكن علوماً ، ولا كان بإمكانها ان تحقق ما يطلب من العلم تحقيقه : وهل يمكن انجاز نهضة بالسحر ؟

تبقى اخيراً علوم « البرهان » وهي المقصودة هنا بالذات . والحق ان السؤال الذي طرحناه قبل بصيغة اين كان يقع « العلم العربي » من حركة الثقافة العربية . . . انما يتجه في الأساس إلى علوم « البرهان » . ولكن لما كانت علوم « البيان » هي التي احتلت اوسع رقعة في الثقافة العربية ، ولما كانت قد حققت بالفعل انجازات هامة في مجالها الخاص فلقد كان لا بد من مناقشة إمكانياتها بالنسبة للمسألة التي تهمنا هنا ، كما كان لا بد من كلمة حول إمكانيات علوم « العرفان » حتى يتأتى لنا مناقشة إمكانيات علوم « البرهان » ونحن على بينة من أمرنا .

وهنا لا بد من التمييز في علوم « البرهان » بين نوعين من الممارسة العلمية : ممارسة نظرية تقع بكاملها داخل المنظومة الارسطية وتتحرك بتوجيه منها ، وممارسة عملية ونظرية تتحرك ، بهذه الدرجة او تلك من الحرية ، خارجها . فالرياضيات والطبيعيات كما مارسها الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد كانت مؤطرة ، وإن بدرجات متفاوتة ، بالمنظومة الارسطية ككل . ولما كانت هذه المنظومة قد اكتملت وانغلقت مع صاحبها وتحولت إلى نظرية عامة في الكون والانسان والله ، اي إلى منظومة ميتافيزيقية ، فإنه

لم يكن من الممكن للعلوم الموظفة داخلها ان تتقدم او تتجدد إلا بتكسير تلك المنظومة . لقد فقد العلم الارسطي استقلاله داخل هذه المنظومة وصار عنصراً فيها محكوماً بها ، حددت له وظيفته إلى الأبد . وتكسير المنظومة الأرسطية او تجاوزها لم يكن من الممكن إلا بعد الاعتراف بها والعمل داخلها وتحريك تناقضاتها كما حدث في اوروبا بعد القرن الثاني عشر الميلادي حينما انتقلت إليها الرشدية التي خلقت هناك تياراً فكرياً ثورياً حرك عجلة التقدم بالصورة التي مكنت العلم فيما بعد ان يقوم بدوره التاريخي في النهضة الاوروبية الحديثة .

أما في الثقافة العربية فلم يكن قد تم الاعتراف بالمنظومة الأرسطية بنفس الصورة التي اعترف بها في أوروبا المسيحية ، لأن السلطة المرجعية الدينية في الثقافة العربية لم تكن في حاجة اليها ، لا الى منطقها ولا إلى علومها ، كما كانت في حاجة اليها السلطة المرجعية المسيحية : الكنيسة . وهذا واضح ، لأن السلطة المرجعية الدينية الاسلامية (= الفقهاء) كان لها عقلها البياني الخاص وهو مستغن عن غيره بـ « منطقه » وعلومه . وأكثر من ذلك ، بل ولربما بسبب من ذلك ، فعندما نقلت علوم هذه المنظومة إلى العربية لم تنقل لذاتها ، ولا من أجل إعادة بناء الفكر الديني الإسلامي ، بل من أجل توظيفها ، كلا أو بعضاً ، في محاربة « العرفان » ، كما بينا ذلك سابقاً (الفصل العاشر ، ف ٢) هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لا بد من التأكيد على أن الثقافة العربية لم تَسْتَعِدْ المنظومة الأرسطية كاملة وخالصة ومتحررة من شوائب « العقل المستقيل » واستشرافاته الهرمسية ، الا مع ابن رشد ، أي في ذات الوقت الذي كان قد تمت فيه المصالحة بين « البيان » و « العرفان » وأصبحت الحاجة إلى « البرهان » غير قائمة ، خصوصاً وقد أخذت منه طريقة المتأخرين من المتكلمين ما كان « البيان » في حاجة اليه : الشكل (= القياس المنطقي) بالاضافة الى بعض المفاهيم الميتافيزيقية (كمفهوم الواجب والممكن . . . الخ) .

هذا عن علوم « البرهان » داخل المنظومة الأرسطية . أما الممارسة العلمية التجريبية التي كانت تتم خارج هذه المنظومة ، أو على الأقل بدون الخضوع لهيمنتها كمنظومة منغلقة ، فلقد كانت ممارسة علمية حقاً ، وفي كثير من الأحيان كانت على درجة كبيرة من النضج والتقدم . ولا بد أن نسجل هنا بعض ملامح هذا التقدم العلمي العربي الحق ، الذي لم يستأثر باهتمامنا في الفصول السابقة لأسباب سنوضحها بعد قليل . لا بد من التنويه اذن بالتقدم الذي حققه الجبر العربي من الخوارزمي الى السَّمَوْأَلِ المغربي الذي تصور ومارس منهج « التحليل والتركيب » في الرياضيات بشكل ناضج جداً (انظر كتابه : **الباهر في الجبر** ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٧٢) . ولا بد من الإشادة بابن الهيثم الذي مارس هو الآخر الاستقراء العلمي و « الاعتبار » التجريبي بطريقة علمية تماماً ، هذا فضلاً عن نظرياته الخاصة في البصريات التي شغلت علماء الضوء في أوروبا لمدة طويلة . أضف الى ذلك الانجازات العلمية في ميدان الفلك التي حققها البيروني والبتاني والبطروجي وغيرهم . . . ولكننا ونحن نسجل هذا

النضج والتقدم الذي عرفته الممارسة العلمية الحقة مع هؤلاء العلماء العرب والذي هو حقيقة تاريخية معترف بها من لدن الجميع ، لا بد أن نسجل من جهة أخرى ـ وهذا ما جعلنا نسكت عنها خلال جميع المراحل التي قطعناها لحد الآن في بحثنا ـ **إن العلم العربي بهذا المعنى قد بقي من أول الأمر حتى نهايته خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية** ، وبالتالي فهو لم يدخل في أية علاقة مع أي طرف من الأطراف المتصارعة فيها ، لا مع الدين ولا مع الفلسفة . فإن الصراع في الثقافة العربية لم يكن بين « الميتوس » و « اللوغوس » (بين الأسطورة من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى) كما كان الشأن في الثقافة اليونانية ، ولا كان بين العلم والكنيسة كما كان عليه الأمر في التجربة الأوروبية الحديثة ، وإنما كان الصراع في الفكر العربي كما بينا ذلك في الفصول الماضية بين نظامين معرفيين يؤسس كل منهما ايديولوجيا معينة : النظام البياني والايديولوجيا السنية من جهة ، والنظام العرفاني والايديولوجيا الشيعية (الاسماعلية خاصة) من جهة أخرى . وعندما دخل النظام البرهاني كطرف ثالث دخل ليقوم بوظيفة في ذلك الصراع (حلم المأمون) وأصبح منذ اللحظة الأولى موجهاً بذلك الصراع محكوماً به . أما العلم ، بمعنى الكلمة ، فقد بقي على هامش المنظومات الفكرية والايديولوجية المتصارعة ، وبالتالي فلم تتح له الفرصة ليساهم في تكوين العقل العربي ككل .

وأنه لمما له دلالة خاصة في هذا الصدد أن تخلو الحضارة العربية الاسلامية مما يشبه تلك الملاحقات والمحاكمات التي تعرض لها العلماء ، علماء الفلك والطبيعيات ، في اليونان القديمة كما في أوروبا الحديثة ، بسبب آرائهم العلمية . ويكفي التذكير بما تعرضت له مؤلفات كبلر (١٥٧١ ـ ١٦٣٠) من بتر ومنع من طرف لاهوتيي عصره بسبب تأييده لنظرية كوبرنيك الفلكية المبنية على القول بثبات الشمس ودوران الأرض حولها ، عكس ما كان يعتقد قبل ، كما تجدر الإشارة الى المتابعات والملاحقات التي تعرض لها جاليلو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) بسبب إصراره على القول بدوران الأرض حول الشمس . فقد أرغمه ديوان التفتيش التابع للكنيسة على أن يوقع على وثيقة يقسم فيها بأن يمتنع عن القول بتلك النظرية ، فاضطر الى التوقيع ، انقاذاً لحياته . وعندما أنهى التوقيع ضرب الأرض برجله وقال قولته المشهورة : « ومع ذلك فهي تدور » . . . أما في الحضارة العربية الإسلامية فعلى الرغم من أن فكرة كروية الأرض ودورانها كانت شائعة كغيرها من الأفكار العلمية المماثلة فانها لم تُثِرْ أية ردود فعل لا من طرف الفقهاء ولا من جانب الحكام . والسبب في ذلك واضح وهو أن مثل هذه الأفكار كانت تقع على هامش الصراع ، فلم يكن الصراع في الثقافة العربية الاسلامية من أجل هدم تصور للكون وبناء آخر ، كما كان في أوروبا ، حيث كان الطرفان المتصارعان هما العلماء من جهة والكنيسة من جهة أخرى ، وإنما كان الصراع في الثقافة العربية صراعاً ايديولوجياً سياسياً بصورة مباشرة .

وإذن ، ففي التجربة الثقافية العربية يجب أن نضع السياسة مكان العلم في التجربتين اليونانية والأوروبية الحديثة . وبعبارة أخرى إن الدور الذي قام به العلم عند اليونان وفي أوروبا الحديثة في مُسَاءلة الفكر الفلسفي (والديني) ومخاصمته وفك بناءاته وإعادة تركيبها . . الخ قد قامت به السياسة في الثقافة العربية الاسلامية . وكما أوضحت الفصول الماضية فاللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الاسلامي لم يكن يحددها العلم ، وإنما كانت تحددها السياسة .

والواقع أن أي تحليل للفكر العربي الاسلامي ، سواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخاني ، سيظل ناقصاً وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته . وإذا كان مؤرخو الفكر بمختلف نزعاتهم المذهبية وميولاتهم المنهجية يسلمون ، صراحة أو ضمناً ، بنوع من الاستقلال للفكر عن الواقع ، وهو استقلال نسبي في جميع الأحوال ، فإن نسبية هذا الاستقلال ، عن الواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي خاصة ، يجب أن تحدد ليس فقط بناء على موقع هذا الفكر في سلم التجريد (فكر سياسي ، فكر ديني ، فكر فلسفي . .) بل أيضاً على ضوء طبيعة علاقة الدولة بالايديولوجيا المهيمنة في المجتمع . وهكذا فكما أنه سيكون من الخطأ الجسيم تحليل الانتاج الفكري في المجتمع المعاصر ، رأسمالياً كان أو اشتراكياً أو « متخلفاً » ، بدون الأخذ بعين الاعتبار الكامل حضور الدولة وهيمنتها المباشرة أو غير المباشرة ، فكذلك الشأن بالنسبة للفكر العربي الاسلامي في القرون الوسطى . ذلك لأن الاسلام ، الإسلام التاريخي الواقعي ، كان في آن واحد ، ديناً ودولة . وبما أن « الفكر » الذي كان حاضراً في الصراع الايديولوجي العام كان فكراً دينياً أو على الأقل في علاقة مباشرة مع الدين ، فإنه كان أيضاً ولهذا السبب في علاقة مباشرة مع السياسة .

ليس هذا وحسب ، بل إن العلاقة بين الفكر والسياسة في « دولة الاسلام » لم تكن تتحدد بسياسة الحاضر وحده ، كما هو الشأن في المجتمعات المعاصرة ، بل كانت تتحدد أيضاً بسيَاسة الماضي . ذلك لأن سياسة « الحاضر » ، سواء بالنسبة للدولة أو المعارضة ، كانت استمراراً لسياسة « الماضي » ، وهذا من وجهين : فمن جهة كان « الآخر » بالنسبة للدولة هو هو بايديولوجيته وأهدافه السياسية ، لَمْ يتغير منذ أن قام كـ « آخر » بعد انتصار معاوية وقيام الدولة الأموية ، وبالتالي ظلت السياسة العامة للدولة السنية تتحدد باستمرار ـ كما رأينا ـ بالعلاقة مع ذلك « الآخر » . ومن جهة أخرى لم تكن سياسة الماضي أحداثاً وحسب ، بل كانت أيضاً « سوابق » وأصولاً . . وبالتالي مادة معرفية ثقافية يتوارثها الخلف عن السلف . والدولة والمعارضة في هذا سيان ، فكل منهما كانت تريد احتواء الماضي وتوظيفه لصالحها ، ومن هنا كان التنافس على الماضي مظهراً من مظاهر الصراع على الحاضر والمستقبل .

وإذا كانت الفصول السابقة قد أبرزت بما فيه الكفاية الدور الأساسي الذي قامت به

السياسة في توجيه الفكر العربي الاسلامي منذ أن أصبح هذا الفكر فكراً « عالِماً » ، مع عصر التدوين فإن نفس الظاهرة نجدها قائمة ، بوضوح أكثر قبل عصر التدوين . ذلك أنه ، مباشرة ، بعد حادثة « **التحكيم** » التي أنهت الحرب بين علي ومعاوية بدأ **الكلام في السياسة بتوسط الدين** . لقد كانت المواقف السياسية ، وهي جزئية بطبيعتها ، يبحث لها عن سند عام من الدين ، وكان ذلك أولى الخطوات التنظيرية التي أسست ما سيطلق عليه فيما بعد اسم « علم الكلام » . **وإذن فعلم الكلام في حقيقته التاريخية لم يكن مجرد كلام في العقيدة بل كان ممارسة للسياسة في الدين** . وعندما اتجهت المعارضة ، ثم من بعدها الدولة ، الى الموروث القديم كان هدفهما معاً هو توظيفه في نفس الممارسة : ممارسة السياسة في الدين التي اتسعت لتصبح ممارسة للسياسة في الفلسفة أيضاً .أما ممارسة العلم فقد ظلت تجري على الهامش بدون ضجة وبصورة فردية ومتقطعة . ومن هنا النتيجة التي نريد ابرازها في هذا الشأن .

لقد ظل العلم العربي ، علم الخوارزمي والبيروني وابن الهيثم ابن النفيس وغيرهم ، خارج مسرح الحركة في الثقافة العربية فَلَمْ يشارك في تغذية العقل العربي ولا في تجديد قوالبه وفحص قبلياته ومسبقاته ، فبقي الزمن الثقافي العربي هو هو ممتداً على بساط واحد من عصر التدوين الى عصر ابن خلدون ، وركد هذا الزمن وتخشبت موجاته منذ عصر ابن خلدون الى « النهضة » العربية الحديثة التي لم تتحقق بعد .

* * *

وإذن ، فالسؤال : « لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟ » ، أو لماذا لم تتطور الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية العربية في « القرون الوسطى » الى نظام رأسمالي رغم ما عرفته تلك الأوضاع من اقتصاد بضاعي واسع ومتطور ؟ أو لماذا لم تتمكن النهضة العربية في « القرون الوسطى » من شق طريقها نحو التقدم المطرد ؟ . . هذا السؤال سيظل ناقصاً ومحدود الأفاق ما لم يطرح على الصعيد الايبيستيمولوجي أيضاً ، ما لم يتجه مباشرة الى العقل العربي ذاته . ذلك أن « المسلمين » إنما بدأوا يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته ، حينما أخذوا يلتمسون المشروعية الدينية لهذه الاستقالة ، في حين بدأ الأوروبيون يتقدمون حينما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه . أما الرأسمالية فهي بنت العقلانية .

أما أسباب « إصرار » العقل العربي على تقدم استقالته فبعضها يرجع إلى « الموروث القديم » السابق على الإسلام ، وبعضها يرجع الى « الموروث الاسلامي » الخالص . وكما أوضحنا في الفصول السابقة فقد ورث العرب مركباً جيولوجياً من الآراء والمعتقدات والفلسفات تعلوه قشرة سميكة من منتجات « العقل المستقيل » الهرمسي ، فكان دورهم التاريخي العلمي ، يتمثل في تجاوز هذه القشرة الى «معادن» العلم والعقل ، الى العقلانية اليونانية التي كانت تمثل الخلاصة التاريخية لتطور العقل البشري ومعارفه الى عصرها . وقد فعلوا ذلك جزئياً ، وجزئياً فقط بسبب أحد معطيات « الموروث الاسلامي » الخالص ذاته . إن

أزمة «الإمامة والسياسة» **التي كانت أزمة بنيوية مزمنة**، ذات جذور ثقافية واجتماعية وإثنية قد ظلت على مدى عصور التاريخ العربي الإسلامي تغذي صراعاً ايديولوجياً تبنى فيه أحد الطرفين منتجات «العقل المستقيل» الهرمسي، فأصبحت بذلك هذه المنتجات ذات وظيفة اجتماعية سياسية، بل تاريخية. ومن هنا إحدى المفارقات الخطيرة في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، المفارقة التي تتمثل في **التناقض بين المضمون الايديولوجي والأساس الايبيستيمولوجي** في ايديولوجيا الطرفين المتصارعين: المعارضة الشيعية ودولة الخلافة السنية.

ذلك أنه بينما استطاعت المعارضة الشيعية ان تستقطب، على مدى التاريخ العربي الإسلامي، الفئات الاجتماعية المضطهَدة المحرومة والمسحوقة وتتبنى قضيتها السياسية الاجتماعية مما أكسبها مظهراً تقدمياً ثورياً، عملت هذه المعارضة الشيعية ذاتها على توظيف منتجات «العقل المستقيل» كأساس ايبيستيمولوجي لايديولوجيتها، بل استقت منها فلسفتها الدينية والسياسية بصورة مباشرة. ومن هنا التناقض الذي بقيت تعاني منه طوال تاريخها الحافل بالكفاحات والثورات: التناقض بين الطابع الثوري التقدمي للأهداف والطابع اللاعقلاني للايديولوجيا وأساسها الايبيستيمولوجي. هذا بينما تبنت الدولة ـ الخصم موقفاً معاكساً تماماً: إذ كانت محافظة على مستوى الأهداف الاجتماعية، «ثورية» (= عقلانية) في معظم الحالات على مستوى الايديولوجيا أعني ما يؤسسها معرفياً. وعندما تدخلت عوامل تاريخية ضد التجربة الحضارية العربية الإسلامية ككل، نقصد بذلك الحروب الصليبية وهجمات الاسبان على الأندلس وغزو التتار للمشرق، كان لا بد أن ينتهي هذا التناقض إلى تراجع عام: تراجع الطابع الثوري التقدمي للأهداف عند المعارضة الشيعية واستفحال الطابع اللاعقلاني للأساس المعرفي في ايديولوجيتها الدينية من جهة، وتراجع الطابع العقلاني لايديولوجيا الدولة/الخصم، واستفحال الطابع المحافظ لأهدافها الاجتماعية من جهة ثانية. والنتيجة: تعميم الرؤية اللاعقلانية على الصعيد المعرفي والايديولوجي وتكريس الأوضاع المتخلفة الاقطاعية على الصعيد الاجتماعي. وبذلك تحقق الانسجام والتكامل بين الأساس الايبيستيمولوجي والمضمون الايديولوجي، لأول مرة، في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، وكان ذلك في المرحلة الثانية من تطورها، مرحلة عصر «الانحطاط».

هذا عن «أسباب تخلف المسلمين»، أما عن «أسباب تقدم غيرهم» وبالضبط **عوامل النهضة الأوروبية** فترجع بدورها إلى نوعين من «الموروث»: الموروث المسيحي اليوناني من جهة، والموروث العربي الفلسفي والعلمي من جهة ثانية. **أما الأول** فيتمثل بكيفية خاصة في عنصرين: **نضال الكنيسة ضد الغنوص** (= العقل المستقيل) نضالاً متواصلاً طوال القرون الأربعة الأولى من ظهور المسيحية، مما كانت نتيجته إقصاءه بصورة تامة من حظيرتها. وقد استعانت الكنيسة في نضالها هذا ضد الغنوص وكذلك في نضالها ضد البدع

الأخرى وفي المناقشات اللاهوتية حول العقيدة المسيحية ذاتها بـ « المعقول العقلي » اليوناني وفي مقدمته المنطق مما جعل « العقل الكوني » يبقى حاضراً باستمرار في الفكر المسيحي . ثم **الفصل بين الدين والسياسة** ، وبعبارة أخرى وقوف الدولة موقف « الحياد » من مسائل الفكر التي كانت من اختصاص الكنيسة ، الشيء الذي جعل الصراع ، لا ضد الدولة ولا معها بل ضد الكنيسة وحدها . **إنه لم يكن صراعاً من أجل « الإمامة والسياسة » بل من أجل « الحقيقة »** : الدينية منها والكونية . **وأما الثاني** ، أعني الموروث العربي الذي انتقل الى أوروبا وعمل على تأسيس نهضتها ، فيتمثل هو الآخر في عنصرين : **الفلسفة الرشدية** التي لم يقتصر مفعولها على تعريف أوروبا لأول مرة بأرسطو الحقيقي ، بل لقد حملت اليها نظرية ابن رشد في الفصل بين الدين والفلسفة على أساس أن كلا منهما يشكل بناء مستقلاً بنفسه تؤسسه أصول ومبادىء خاصة به ، مما حرك هناك ـ في أوروبا ـ صراعاً خصباً وحاداً بين الفلسفة والكنيسة ، بين العلم واللاهوت ، فكانت النتيجة انتصار العقل واستقلال العلم . ويأتي العنصر الثاني ونعني به **العلم العربي** ليؤسس هذا الصراع تأسيساً يضمن له اطراد التقدم على طريق النهضة . وهنا لا بد من ابراز الأعمال العلمية لعالمين عربيين كان لهما أكبر الأثر في النهضة العلمية بأوروبا .

أما أولهما فهو **الحسن بن الهيثم** المتوفى سنة ٤٣٠ هـ والذي عرف في أوروبا باسم Alhazen والذي كانت نظرياته في علم الضوء (= المناظر ، البصريات) أساساً بنى عليه جاليلو ومن سبقه ما عرفته أوروبا من ثورة في العلم التجريبي ، وفي علم الضوء بكيفية خاصة . لقد أراد ابن الهيثم أن يفسر كيفية الإبصار تفسيراً يتجاوز به الخلاف المستفحل بين النظريات اليونانية المتضاربة في الموضوع والتي كان يتقاسمها مذهبان : مذهب يقول بانطلاق شعاع من البصر الى الأشياء وبذلك يتم الابصار ، ومذهب غامض يقول بانتشار صور المبصرات وانتقالها الى العين . أراد ابن الهيثم أن يفصل في هذا الخلاف بفحص المذهبين معاً فحصاً نقدياً علمياً ، وفي ذلك يقول : « ولما كان ذلك كذلك وكانت حقيقة هذا المعنى مع اطراد الخلاف بين أهل النظر المتحققين بالبحث عنه على طول الدهر ملتبسة ، وكيفية الأبصار غير متيقنة ، رأينا أن نصرف الاهتمام الى هذا المعنى بغاية الامكان ، ونخلص العناية به ونتأمله ، ونوقع الجد في البحث عن حقيقته ، ونستأنف النظر في مبادئه ومقدماته ، ونبتدىء في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الابصار وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس ، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب مع انتقاء المقدمات والتحفظ في النتائج ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء » (انظر : الحسن بن الهيثم ، بحوثه وكشوفه البصرية تأليف مصطفى نظيف ، ص ٣٥ مطبعة نورى مصر ١٩٤٢) .

استئناف النظر في المبادىء والمقدمات ، الاستقراء ، التصفح ، تمييز خواص الجزئيات ، السير بالتدريج في البحث والمقاييس مع انتقاد المقدمات والتحفظ في النتائج وطلب الحق وتجنب التعصب للآراء . . . تلك هي الأسس التي قام عليها العلم الحديث في أوروبا بعد أن لم تجد « قابلة » لها في التجربة الحضارية العربية ، وقد كانت نتيجة زواج علمي بين « البرهان » و « البيان » في عقل ابن الهيثم . وأنه لمما يجب تسجيله أن العلماء والفلاسفة العرب المبدعين قد استندوا في ابداعهم على تفكير يجمع بين منهجية « البرهان » (القياس المنطقي البرهاني) ومنهجية « البيان » وبكيفية خاصة « السَّبْرَ والتقسيم » أي الجانب التحليلي الاستقرائي من القياس الفقهي . نجد ذلك في الخطاب العلمي عند ابن الهيثم وابن النفيس (مكتشف الدورة الدموية) وابن بصال (مؤسس علم الفلاحة التجريبي في الأندلس) وابن خلدون وغيرهم من العلماء العرب المبدعين الذين وظفوا مفاهيم « البيان » (= مفاهيم علماء أصول الفقه ومصطلحاتهم خاصة) في أبحاثهم.

لم تجد آراء ابن الهيثم ولا منهجيته العلمية « قابلة » في الثقافة العربية فلم يتردد لها صدى ولا كان لها أي أثر في تكوين العقل العربي ، ولذلك فهي لا تجد نفسها ، أعني أننا لا نجد لها معنى وتاريخاً إلا داخل ثقافة أخرى هي الثقافة الأوروبية بالذات . ولكي ندرك مدى « غربة » آراء ابن الهيثم ومنهجه العلمي داخل الثقافة العربية تكفي المقارنة بين انعدام أي صدى لما اصطنعه من شك علمي منهجي بناء ، وبين الأصداء الواسعة المكتسحة التي كانت لـ « شك » الغزالي الميتافيزيقي الهدمي . يقول ابن الهيثم : « إني لم أزل منذ عهد الصبا مُرَوِّياً في اعتقادات الناس المختلفة وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأي ، فكنت متشككاً في جميعه ، موقناً بأن الحق واحد » ، فالخلاف بين العلماء ليس راجعاً الى تعدد الحقيقة بل الى اختلاف طرقهم في البحث عنها . ويتساءل ابن الهيثم هل من طريق الى الحقيقة ، بها « تنكشف تمويهات الظنون وتنقشع غيابات المتشكك المفتون » ؟ ويجيب قائلاً : « **فرأيت أني لا أصل الى الحق إلا من آراء يكون عنصرها** (= **مادتها**) **الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية ، فلم أجد ذلك إلا فيما قرره أرسطوطاليس من علوم المنطق والطبيعيات والالهيات التي هي ذات الفلسفة وطبيعتها** » . لأنه ، أي أرسطو ، « أَحْكَمَ الأصول التي فيها يُسْلَكُ الى الحق فتُدْرَكُ طبيعتُه وجوهرُه وتوجَدُ ذاتُه وماهيتُه » (مقالة ابن الهيثم التي رواها ابن أبي أصيبعة) .

ذلك ما كتبه ابن الهيثم قبل ان يكتب الغزالي « المنقذ من الضلال » بما لا يقل عن ثلاثة ارباع القرن . لقد رأى ابن الهيثم طريق الحقيقة في العلم : في « علوم المنطق والطبيعيات . . . » ، اما الغزالي فرآها في التصوف الهرمسي كما بيّنا . **وقد قمع الغزالي عِلم ابن الهيثم وروحه النقدية العقلانية قبل ان يكون وبعد ان كان** . قمعه قبل ان يكون بواسطة اساتذته مكرسي « العقل المستقيل » من المحاسبي إلى ابن سينا ، وقمعه بعد ان كان بما اذاعه

من كتب وخلفه من اتباع . كان ابن الهيثم غريباً في الثقافة العربية فلم يؤثر فيها اي تأثير ، اما الغزالي ، أما اساتذته وتلامذته فقد كانوا حاضرين فيها وبقوة واصرار وعلى مدى تاريخها ، ولذلك اعترضوا طريقنا وفرضوا انفسهم علينا طوال الفصول الماضية التي خصصناها لمكونات العقل العربي . اما ابن الهيثم ومنهجه العلمي فقد اضطررنا إلى المرور إليه عبر المناخ الذي تنفس فيه مناخ النهضة الأوروبية .

اما الشخصية العلمية الثانية التي لا بد من ابراز أثرها في النهضة الاوروبية ، والتي لم يكن من الممكن ادراجها في سياق عرضنا لمكونات العقل العربي ، لأنها كانت تقع خارج هذه المكونات مثلها مثل ابن الهيثم تماماً ، فهي شخصية العالم الفلكي الاندلسي الشهير **نور الدين أبو إسحاق البطروجي** المتوفى سنة ٦٠١ هـ والذي عرف في اوروبا باسم Pétagius . كان البطروجي من ثمار مدرسة ابن ماجة وابن طفيل وابن رشد ، هذه المدرسة التي انتقدت نظام بطليموس الفلكي الذي كان سائداً والذي كان يؤسس، كوسمولوجيّاً، الميتافيزيقا الفيضية التي كرسها الفارابي وابن سينا. كانت المدرسة الأندلسية ارسطية الاتجاه فأرادت تشييد نظام فلكي ينسجم مع آراء ارسطو الكوسمولوجية . وقد تمكن البطروجي ، تلميذ ابن رشد ، من تشييد نظام فلكي جديد يعارض نظام بطليموس ويسد ثغراته ويستغني عن تعقيداته وينسجم مع علم ارسطو . لقد انتقل هذا النظام الفلكي الجديد إلى اوروبا حيث بقي يستقطب الأتباع والأشياع ويصارع نظام بطليموس إلى حدود القرن السادس عشر . وكما كانت ابحاث ابن الهيثم اساساً لفيزياء الضوء في اوروبا الحديثة كانت آراء البطروجي الفلكية حاضرة في الثورة التي عرفها علم الفلك بأوروبا على يد كل من كوبرنيك وكبلر . **وهكذا يجب التأكيد مرة اخرى على ان النهضة الأوروبية الحديثة إنما قامت كامتداد مباشر للنهضة العربية** . ذلك ان ما كان كامناً في هذه قد وجد طريقه للتحقق في تلك . اما أسباب عدم تطور الحضارة العربية في الإتجاه الذي يجعلها قادرة على ان تحقق ما كان كامناً فيها ، فقد عرضنا لها في الصفحات الماضية . . وهي بعد أسباب نظرية ، اعني انها افتراضية كجميع الأسباب التي تفسر بها حوادث التاريخ وتضاعيف حركته . اما الأسباب الواقعية فهي نسيج الصيرورة التاريخية العامة للحضارة البشرية ككل حيث تترابط الجزئيات مع الكليات وتتداخل النتائج مع المقدمات .

وبعد فقد كدنا ان نخرج عن موضوعنا ، ان لم نكن قد خرجنا بالفعل . . لنختم إذن بالتذكير بأننا قد انتهينا من دراستنا لمكونات العقل العربي داخل الثقافة العربية إلى التمييز بين ثلاث نظم معرفية يؤسس كلاً منها آلية خاصة في انتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم وينتج عنها من رؤى خاصة كذلك . والخطوة التالية التي تنتظرنا هي تحليل هذه النظم المعرفية الثلاثة وفحص آلياتها ومفاهيمها ورؤاها ، وعلاقة بعضها ببعض ، مما يشكل البنية الداخلية للعقل العربي كما تكوّن في عصر التدوين وكما استمر إلى اليوم ذلك هو موضوع الجزء الثاني من هذا الكتاب.



المراجع

١ - العربية

كتب

ابن أبي الاصبع، أبو محمد عبدالعظيم. **تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن.**

ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء.** تحقيق نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٦٥].

ابن الأثير، أبو الفتح نصرالله بن محمد. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر.** تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانه. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٦٢].

ابن الأنباري، أبو البركات عبدالرحمن بن محمد. **الاغراب في جدل الاعراب و لمع الأدلة في أصول النحو.** بيروت: دار الفكر، ١٩٧١.

ابن باجة، أبو بكر محمد. **رسائل ابن باجة الالهية.** تحقيق ماجد فخري. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨.

ابن تومرت، أبو عبدالله محمد. **أعز ما يطلب.**

ابن تيمية، تقي الدين. **مجموع فتاوى ابن تيمية الحراني.** الرباط: مكتبة دار المعارف، [د. ت.].

ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص.**

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام.** تحقيق محمد أحمد عبدالعزيز. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨.

ـــــ. **التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية،** تحقيق احسان عباس. بيروت: مكتبة الحياة، [١٩٥٩].

ـــــ. **رسالة مراتب العلوم.**

ـــــ. **الفصل في الملل والأهواء والنحل.** بيروت: مكتبة خياط، [د. ت.].

ابن خلدون، أبو زيد عبدالرحمن بن محمد. **شفاء السائل لتهذيب المسائل.** تحقيق اغناطيوس عبدة خليفة اليسوعي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٥٦].

ـــــ . **المقدمة**. [القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢].
ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. القاهرة: [مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩].
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية؛ موريس بويج، ١٩٣٨.
ـــــ . **تهافت التهافت**. تحقيق سليمان دنيا. [د. م.]: دار المعارف، [د.ت.].
ـــــ . **فصل المقال مع فلسفة ابن رشد**. القاهرة: المكتبة المحمودية التجارية، ١٩٦٨.
ابن رشيق، أبو علي الحسن القيرواني. **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**. تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد. بيروت: دار الجبل، ١٩٧٢.
ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله. **الاشارات والتنبيهات**، شرح نصيرالدين الطوسي وسليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٨ ـ ١٩٦٠]. (ذخائر العرب، ٢٢)
ـــــ . **كتاب الشفاء**.
ـــــ . **منطق المشرقيين**. القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩٢٠. ط ٢: تصنيف ابن علي بن سينا، تقديم شكري النجار. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢.
ابن عذارى المراكشي، أبو عبدالله محمد. **البيان المقرب في أخبار الأندلس والمغرب**. بيروت: دار صادر، ١٩٧٠.
ابن عربي، محي الدين، **الكتاب التذكاري**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة، ١٩٦٩.
ابن فانك، أبو الوفاء المبشر. **مختار الحكم ومحاسن الكلم**. تحقيق عبدالرحمان بدوي. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.
ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم. **الامامة والسياسة ويسمى أيضاً: تاريخ الخلفاء**. تحقيق طه محمد الزيني. مكتبة الحلبي، ١٩٦٣.
ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق. **الفهرست**. تحرير غوستاف فلوغل. ليبزيغ: فوغل، [١٨٧١ ـ ٧٢ ـ].
ابن وهب، اسحاق. **البرهان في وجوه البيان**.
أبو زهرة، محمد. ابن حزم. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].
ـــــ . **تاريخ المذاهب الفقهية**. القاهرة: مطبعة المدني، [د. ت.].
أبو هلال العسكري. كتاب الصناعتين. القاهرة: عيسى الحلبي، ١٩٥٢.
ابراهيم، زكريا. **كانط أو الفلسفة النقدية**.
اخوان الصفا. **رسالة جامعة الجامعة**. تحقيق وتقديم عارف تامر. بيروت: دار الحياة، [١٩٧٠].
الأرسوزي، زكي. **المؤلفات الكاملة**. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٧٩.
الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. **الابانة عن أصول الديانة**. تحقيق فوقية حسين محمود. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧.
ـــــ . **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**.
ـــــ . **مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩.

اعلام الدولة الاسماعيلية. تحقيق مصطفى غالب. بيروت. دار اليقظة العربية، ١٩٦٤.
الافغاني، سعيد. أصول النحو. [دمشق]: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٥.
امام، امام عبدالفتاح. مؤلفات ومترجمات.
أمين، أحمد. ضحى الاسلام. القاهرة: مكتبة النهضة العربية، ١٩٦١.
ـــــ. ظهر الإسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢.
ـــــ. فجر الاسلام.
اورسيل، بول ماسون. الفلسفة في الشرق. ترجمة محمد يوسف موسى. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧.
الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. طبقات الأمم. القاهرة: المكتبة المحمودية، [د. ت.].
اوليري، دولاسي ايفانز. الفكر العربي ومركزه في التايخ. ترجمة اسماعيل البيطار. بيروت: دار الكتاب اللبناني، [١٩٧٢].
الباقلاني، أبو بكر محمد. اعجاز القران. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤.
بدوي، عبدالرحمان. أرسطو عند العرب. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨.
ـــــ. التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٥.
ـــــ. دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.
ـــــ. شخصيات قلقة في الاسلام. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨.
ـــــ. كتاب النفس. ترجمة اسحق بن حنين. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤.
بشر، كمال محمد. دراسات في علم اللغة. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.
البغدادي، عبدالقاهر. الفرق بين الفرق. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧.
البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. الآثار الباقية عن القرون الخالية.
البيهقي، أبو الحسن علي بن زيد. تتمة صوان الحكمة. لاهور، ١٣٥١ هـ.
بيهم، محمد جميل. الحلقة المفقودة في تاريخ العرب. القاهرة: مصطفى الحلبي، [١٩٥٠].
تراث الاسلام. تحرير توماس ارنولد. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، [١٩٧٢].
التوحيدي، أبو حيان. الامتاع والمؤانسة. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. بيروت: دار الحياة، [د. ت.]. (طبعة مصورة)
الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.
ـــــ. مدخل الى فلسفة العلوم. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.
ـــــ. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠. ط ٢. مزيدة ومنقحة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢.
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. بيروت: دار احياء التراث العربي، [د. ت.].
جب، هملتون. دراسات في حضارة الاسلام. ترجمة احسان عباس [وآخرون]. بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٤].
الجرجاني، عبدالقاهر. أسرار البلاغة. تحقيق السيد محمد رشيد رضا. [القاهرة]: مكتبة القاهرة، [د. ت.].

ـــــ . دلائل الاعجاز.
الجويني، أبو المعالي. الكافية في الجدل. القاهرة، ١٩٧٩.
الحافظ العراقي. التقييد والايضاح في شرح مقدمة ابن الصلاح. تحقيق عبدالرحمان محمد عثمان. بيروت، ١٩٦٩.
حسن، حسن ابراهيم. تاريخ الاسلام. ط ٦. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢.
الحنبلي، أبو يعلي. المعتمد في أصول الدين. تحقيق ديع زيدان حداد. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤.
حوراني، يوسف. البنية الذهنية الحضارية في المشرق المتوسطي الآسيوي القديم. بيروت: دار النهار، ١٩٧٨.
الخضري، محمد. أصول الفقه. القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٣٨.
الخطيب، محمد عجاج. أصول الحديث علومه ومصطلحه. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٥.
الخوارزمي، أبو عبدالله محمد بن أحمد [الكاتب]. مفاتيح العلوم. القاهرة: مطبعة الشرق، ١٣٤٢ هـ.
الخوارزمي، محمد بن موسى. كتاب الجبر والمقابلة. تحقيق علي مصطفى مشرفة ومحمد موسى أحمد. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨.
الدواليبي، محمد معروف، الوجيز في الحقوق الرومانية وتاريخها. [دمشق]: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٩.
دي خويه، ميكايل يان. القرامطة. ترجمة حسني زينه. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨.
ديبور. تاريخ الفلسفة في الاسلام. ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧.
ديكارت. التأملات.
رسائل ابن باجة الالهية. تحقيق ماجد فخري. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨.
رسائل اخوان الصفا. بيروت: دار صادر، ١٩٥٧.
رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي. تحرير عبدالرحمان بدوي. ط ٢. [بيروت]: دار الأندلس، ١٩٨٠.
رسالة الشافعي. تحقيق أحمد شاكر.
الرسالة القشيرية. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].
رودنسون، مكسيم. الاسلام والرأسمالية. بيروت: دار الطليعة، [د. ت.].
الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى. النكت في اعجاز القران. ضمت: ثلاث رسائل في اعجاز القرآن. تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٥]. (ذخائر العرب، ٦)
زبال، فرانسوا. تكون الكتاب العربي. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٦.
الزركشي، محمد بن بهادر. البرهان في علوم القران. ط ٢. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.].
زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الاسلامي. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨.
زيدان، محمود. كانط وفلسفته النظرية. القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].

السبكي، تاج الدين أبو النصر. **طبقات الشافعية الكبرى**.
السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكرة. **مفتاح العلوم**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.
السموأل المغربي. **الباهر في الجبر**. [دمشق]: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٧٢.
السيوطي، جلال الدين. **تاريخ الخلفاء**. تحقيق أبو الفضل ابراهيم. القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٦.
ـــــ. **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**. نشر علي سامي النشار وسعاد علي عبدالرازق الأزهر. (١٩٧٠).
شاكر، مصطفى. **تاريخ العرب والمؤرخون**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨.
الشرباصي، أحمد. **الغزالي والتصوف الاسلامي**. القاهرة: دار الهلال، [د. ت.].
شرح ديوان الحلاج. بيروت: مكتبة النهضة، ١٩٧٤.
شرف، محمد جلال أبو الفتوح. **دراسات في التصوف الاسلامي**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠.
الشهرستاني، أبو الفتح. **مصارعة الفلاسفة**. تحقيق سهير محمد مختار. القاهرة: مطبعة الجبلاوي، ١٩٧٦.
ـــــ. **الملل والنحل**. تحقيق محمد عبدالعزيز الوكيل. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨.
الشيبي، كامل مصطفى. **ديوان الحلاج**. بغداد: مطابع المعارف، ١٩٧٤.
ـــــ. **الصلة بين التصوف والتشيع**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.
الطرطوشي، أبو بكر محمد. **سراج الملوك**. (مخطوطة). ٢٣٧ ص.
عبدالرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩.
عصفور، جابر أحمد. **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي**. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٤. ٤٩١ ص.
عفيفي، أبو العلا. **التصوف، الثورة الروحية في الاسلام**. بيروت: دار الشعب، [د. ت.].
علم ظهور العقل. ترجمة مصطفى صفوان.
عمارة، محمد. **رسائل العدل والتوحيد**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١.
عمر، فاروق. **التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين: دراسات نقدية في تفسير التاريخ**. بيروت: مؤسسة المطبوعات العربية، ١٩٨٠.
عيد، محمد. **الرواية والاستشهاد باللغة**. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٦.
غارديه، لويس، وج. قنواتي. **فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية**. ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**. تحقيق عادل العوا. بيروت: دار الأمانة، ١٩٦٩.
ـــــ. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
ـــــ. **جواهر القرآن**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١.
ـــــ. **فضائح الباطنية**. تحقيق عبدالرحمان بدوي. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، [د. ت.].

ـــــ . القسطاس المستقيم. تحقيق فكتور شلحت. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.
ـــــ . محك النظر في المنطق. تحقيق محمد بدرالدين النفساني. بيروت: دار النهضة الحديثة، [١٩٦٦].
ـــــ . المستصفى في أصول الفقه. بيروت: دار صادر، [د. ت.]. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٢٢. (اوفست).
ـــــ . مشكاة الأنوار. تحقيق أبو العلا عفيفي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.
ـــــ . معارج القدس في مدارج النفس. القاهرة: المكتبة التجارية، [د. ت.].
ـــــ . المعارف العقلية. تحقيق عبدالكريم عثمان. دمشق: دار الفكر، [١٩٦٣].
ـــــ . معيار العلم في فن المنطق. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.
ـــــ . مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.
ـــــ . المقصد الأسي في شرح لمعاني أسماء الله الحسنى. الدار البيضاء: دار الطباعة الحديثة، [د. ت.].
ـــــ . المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد. ط ١. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١.
غونزاليس بالانسيا، انجل. تاريخ الفكر الأندلسي. ترجمة حسين مؤنس. القاهرة: مكتبة النهضة العربية، [١٩٥٥].
الفارابي، أبو نصر محمد. آراء أهل المدينة الفاضلة. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.
ـــــ . احصاء العلوم. تحقيق عثمان أمين. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨.
ـــــ . السياسة المدنية. الملقب بـ: مبادىء الموجودات. تحقيق متري النجار. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.
ـــــ . فصول منتزعة. تحقيق فوزي متري النجار. بيروت: دار المشرق، ١٩٧١.
ـــــ . كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.
ـــــ . كتاب الحروف. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.
ـــــ . كتاب الملة. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.
فجر الفلسفة اليونانية. ترجمة أحمد فؤاد الأهواني شذرة. القاهرة، ١٩٥٤.
القاضي عبدالجبار، أبو الحسن بن محمد. المحيط بالتكليف. تحقيق عمر السيد عزمي. القاهرة: الدار المصرية للتأليف [والطباعة والنشر]، ١٩٦٥.
القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف. أخبار العلماء بأخبار الحكماء. ليبزيغ، ١٩٠٣. (مختصر الزوزني).
القوتلي، حسين. العقل وفهم القرآن. بيروت: دار الفكر، ١٩٧١.
كراوس، بول. رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي. طهران: المكتبة المرتضوية، [د. ت.].
ـــــ . كتاب الراهب. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٣.
كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الحديثة. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧.

ـــــ . تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨.
الكرماني، أحمد محيي الدين. راحة العقل. تحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس، [١٩٥٧].
الكلاباذي. التعرف لمذهب أهل التصوف. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠.
الكليني، أبو جعفر محمد. أصول الكافي.
ـــــ . رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق محمد عبدالهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠.
كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الاسلامية. ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٦.
لويس، برنار. أصول الاسماعيلية. ترجمة خليل أحمد حلو وجاسم محمد الرجب. بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.].
المبارك، محمد. فقه اللغة وخصائص العربية. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٥.
المبرد، أبو العباس محمد. الكامل.
المحاسبي، أبو عبدالله الحارث. الرعاية لحقوق الله. تحقيق عبدالحليم محمود. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٦.
ـــــ . الوصايا أو النصائح. تحقيق عبدالقادر عطا. القاهرة: محمد علي صبيح، ١٩٦٤.
المراكشي، عبدالواحد. المعجب في تلخيص أخبار المغرب. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٨.
مروة، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية.
المسعودي، أبو الحسن. التنبه والاشراف. ليدن، ١٨٩٣.
ـــــ . مروج الذهب ومعادن الجوهر.
مصطفى الزرقاء. المدخل الفقهي العام. [دمشق]: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٧.
الملطي، أبو الحسن. التنبه والرد على أهل الاهواء والبدع. تحقيق محمود أحمد الكوثراني. بيروت: دار المعارف، ١٩٦٨.
ميتز، آدم. الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري. تحقيق محمد عبدالهادي أبو ريدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧.
نادر، نصري. ابن سينا والنفس البشرية. بيروت: دار عويدات، ١٩٦٠.
النشار علي سامي. نشأة الفكر الاسلامي.
ـــــ . نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام. القاهرة. دار المعارف، [١٩٦٩].
ـــــ وعمار الطالبي. عقائد السلف. الاسكندرية، ١٩٧١.
نظيف، مصطفى. الحسن بن الهيثم: بحوثه وكشوفه البصرية. مصر: مطبعة نوري، ١٩٤٢.
نيكلسون. في التصوف الاسلامي. ترجمة أبو العلا عفيفي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦.
الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان. كشف المحجوب. ترجمة اسعاد عبدالهادي قنديل. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠.

دوريات

بيضـون، أحمد. «مملكـة الشمر والملك التنبـل: قراءة في العـرفاتيـة.» الفكـر العربي: العـدد ١٥، حزيران/يونيو ١٩٨٠.

حـرب، علي. «التصـوف الاسلامي: هـل هو نفي للعقـل أم عجز عن التحقيق.» الفكـر العربي: العـدد ١٥، حزيران/يونيو ١٩٨٠.

عبدالرحمان، عائشة. «المنهج النقلي عند علماء المسلمين». الباحث (وزارة الأوقاف المغربيـة): العدد ٨، ١٩٧٤.

القبلي، محمد. «مساهمة في تاريخ التمهيـد لظهـور دولة السعـوديين بـالمغرب.» مجلة كليـة الآداب: العدد ٤٣، ١٩٧٨.

٢ ـ الأجنبية

Books

Œuvres Complètes. Vrin, 1958.

Bou - Hdiba, Abdelwahab. *Culture et société.* Tunis: Publications de l'université de Tunis, 1978.

Cournot, A. *Essai sur les fondements de nos connaissances.* Paris: Hachette, 1922.

Descartes. *Lettres.* Paris: Presses universitaires de France, 1964.

Dodds, E.R. *Les Greces et l'irrationnel.* Paris: Flammarion, 1977.

Festugière, R.P. *La Révélation d'Hermes Trismejiste.* Paris: Gabalda, 1944 - 1949.

Gusdorf, G. *Les origines des sciences humaines.* Paris: Payot, 1967.

Lalande, A. *La raison et les normes.* Paris: Hachette, 1963.

Levi-Strauss, Cf.Cl. *La pensée sauvage.* Paris: Plon, 1962.

Peuch, Henri - Charles. *Enquête de la gnose.* Paris: Gallimard, 1978.

Piaget, Jean. *Problèmes de psychologie génétique.* Paris: Gonthier, 1972.

Robin, Léon. *La pensée grêcque et les origines de l'esprit scientifique.* Paris: Albin-Michel, 1963.

Ulmo, Jean. *La Pensée scientifique moderne.* Paris: Flammarian, 1969.

Vernant, Cf. Jean Pière. *Les origines de la pensée.* Paris: Presses universitaires de France, 1981.

فهرس

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ظ)

(ع)

(ق)

(ك)

كتب

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(لا)

(ي)

□□□



د. محمد عابد الجابري

■ ولد في المغرب عام ١٩٣٦.

■ حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.

■ أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.

■ له العديد من الكتب المنشورة، منها:

- **أضواء على مشكل التعليم بالمغرب**، ١٩٧٣.
- **من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية**، ١٩٧٧.
- **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ١٩٨٠.
- **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
- **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ١٩٨٩.
- **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
- **حوار المشرق والمغرب** (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
- **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ١٩٩١.
- **الخطاب العربي المعاصر**، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.
- **فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة**، الطبعة الخامسة، ١٩٩٢.
- **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، ١٩٩٢.
- **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، ١٩٩٤.

علي مولا

الطبعة العاشرة

الثمن: ١٣ دولاراً
أو ما يعادلها

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

